Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diegeheimekirche00adam

Münchener Studien zur historischen Theologie

MÜNCHENER STUDIEN ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben
in Verbindung mit den Professoren
E. EICHMANN / M. GRABMANN
UND E. WEIGL
von
PROFESSOR G. PFEILSCHIFTER

Fortführung
der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München"

Heft 2

Die geheime Kirchenbuße nach dem heiligen Augustin

von Karl Adam

* * *

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
Verlagsabteilung Kempten

DIE GEHEIME KIRCHENBUSSE NACH DEM HEILIGEN AUGUSTIN

Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann

von

DR. KARL ADAM

Universitätsprofessor

in Tübingen

1921

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.

Verlagsabteilung Kempten

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY

APR 12 1960

21880

Imprimatur.

Monachii, die 23. Maii 1921.

Dr. Buchberger,
Vic. gen.

Vorwort

Den in meiner Schrift: „Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin“ (Paderborn 1917) u. a. unternommenen Nachweis, daß unter Augustins correptio secreta die kirchlich geleitete Privatbuße zu verstehen sei, versuchte Dr. Bernhard Poschmann, Professor der Theologie an der Akademie zu Braunsberg, in seiner Gegenschrift: „Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?“ (Braunsberg 1920) durch eine Reihe von Einwänden zu erschüttern. Eine erneute Untersuchung der Frage gab mir Gelegenheit, diese und jene Mängel meiner Beweisführung zu beheben und der Fachwissenschaft eine, wie mir dünkt, erschöpfende Begründung meiner Aufstellung vorzulegen. Die geheime Kirchenbuße ist in Hippo derart eingewurzelt, daß der Historiker sich hier und da geradezu versucht fühlt, auf eine breitere vor-augustinische Tradition zu schließen. Diesen Eindruck bestätigt und vertieft die Studie von H. Brewer S. I.: „Die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum“ (JThZ 1921, 1 ff.). Anderseits verträgt sich Brewers Urteil, Augustin sei „nicht einmal einer der hervorragendsten“ in der Reihe der Zeugen für die kirchliche Privatbuße (S. 5), weder mit meinen noch mit seinen Darlegungen. Wenn auch nicht der Schöpfer, so war Augustin doch ohne Zweifel der Bahnbrecher der geheimen Kirchenbuße in seinem Sprengel, und nicht bloß hier, sondern im ganzen christlichen Abendland. Wir wissen von keinem lateinischen Bischof oder Theologen der altchristlichen Zeit, der das Institut der geheimen Kirchenbuße so lebhaft als seelsorgerliches Problem empfunden, der es in spekulativer Hinsicht so umfassend unterbaut und in der pastoralen Praxis so nachdrücklich gefördert hätte wie der große Bischof und Theologe von Hippo.

Mit Rücksicht auf meine langjährigen Beziehungen zur Universität München im allgemeinen und zu ihrem kirchenhistorischen Seminar im besonderen konnte meine Untersuchung in den Münchener Studien Aufnahme finden. Den Herren Herausgebern sei dafür auch an dieser Stelle bester Dank gesagt!

Tübingen, den 1. Juli 1921.

Der Verfasser.

INHALTSÜBERSICHT.

Vorwort V
Inhalt VII
Einleitung 1
I. Die brüderliche Zurechtweisung 6
II. Die correptio secreta 17
III. Die Einteilung der Sünden 72

BG
5806
.P3A2

Einleitung.

Als ein wesentliches Ergebnis meiner Studie glaubte ich feststellen zu dürfen, daß Augustin es „vorbehalten war, im Kampf gegen die donatistische Überspannung der kirchlichen Zuchtmittel und im reifen Verständnis für das, was sich in der öffentlichen Buße überlebt hatte, die grundsätzlichen Bedenken gegen eine Buße ohne Kirchenbann und öffentliche Rüge zu beseitigen und nicht in der excommunicatio, sondern in der communio den wahren Lebensnerv einer wirksamen Bußzucht aufzudecken. So war theologischerseits die Bahn für eine als abgekürzte Nebenform der öffentlichen Buße erscheinende innerkirchliche, vor dem minister allein sich vollziehende Buße freigemacht. Indem sie Augustin für alle ‚geheimen', d. i. singulären crimina innerhalb seines Sprengels zur praktischen Einführung brachte, trug er zu ihrer Verwurzelung im abendländisch-kirchlichen Boden wesentlich bei. Augustins Verdienst wird es bleiben, die kirchlich geleitete Privatbuße spekulativ begründet und ihrer Einbürgerung in die abendländische Kirche die Wege geebnet zu haben" (S. 163 f.).

Meine Schrift ging also in erster Linie auf den Nachweis aus, daß durch Augustin die theologischen Grundlagen für die Privatbuße geschaffen wurden. Indem ich einerseits im Licht der augustinischen Darstellung des öffentlichen Bußwesens die Schwierigkeiten bloßlegte, welche für seine Zeit mit der Durchführung der öffentlichen Kirchenzucht verbunden waren (S. 22—75), andererseits die theologischen Einsichten beleuchtete, welche der donatistische Streit für die Beurteilung des öffentlichen Kirchenbanns brachte, und die durch die Praxis der einfachen, ohne öffentliche Buße erfolgenden susceptio gewisser Konvertiten bestätigt

wurden (S. 75—119), konnte ich feststellen, daß durch die antidonatistische Polemik sowohl „grundsätzlich wie tatsächlich die Grundlagen des altchristlichen Bußwesens verschoben wurden. Es war der Boden bereitet, auf dem Augustin in Theorie und Praxis eine Buße vor dem Priester allein, eine Buße ohne Kirchenbann und öffentliche Rüge, zu legitimieren vermochte“ (S. 118).

Erst auf der Basis dieses Grundsätzlichen, dem der Hauptteil meiner Arbeit (S. 1—119) gewidmet war, ging ich dazu über, im letzten Kapitel den Nachweis zu unternehmen, daß Augustin tatsächlich in seinem Sprengel das geheime Bußverfahren zur Anwendung brachte. Ich betonte aber an der Hand der augustinischen Zeugnisse nachdrücklich, daß es sich nur auf einen begrenzten Kreis von schweren Sünden bezog (S. 139 ff.), daß daneben für den Großteil der capitalia die öffentliche Buße als Normalinstitut weiterbestand, und daß die geheime Buße in den Augen des Kirchenvaters nicht als etwas Neues, sondern als abgekürzte Nebenform der alten Buße erschien (S. 138). Die geheime Buße war insofern auch für Augustin nicht die Regel, sondern die Ausnahme.

An der Hand der nachaugustinischen Entwicklung des Bußwesens unterließ ich nicht zu bemerken (S. 158 ff.), daß sich Augustins correptio secreta nur langsam in der Westkirche durchsetzte. „Das Ansehen der alten öffentlichen Kirchenbuße war nicht bloß in der Zeit Augustins, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten derart überragend, daß die im Kampf gegen die Häresien des elften, zwölften und dreizehnten Jahrhunderts neu erwachende Bußspekulation immer noch einen scharfen Strich zwischen der öffentlichen und privaten Buße ziehen zu sollen glaubte“ (S. 158 f.). Erst „mit dem dreizehnten Jahrhundert hat sich die correptio secreta des hl. Augustin nicht bloß in der seelsorgerlichen Praxis, sondern auch in der theologischen Spekulation ihren Platz neben der paenitentia solemnis als ordentliches Sakrament des Sündennachlasses endgültig errungen“ (S. 160).

Wenn darum Poschmann seine Gegenschrift mit der Frage betitelt: „Hat Augustinus die Privatbuße einge-

führt", so läßt er all die Einschränkungen außer acht, mit denen ich meine Ausführungen zu Augustins correptio secreta umgab. Und wenn er weiterhin erklärt, den „Hauptbeweis" für Augustins Privatbuße erblicke ich in serm. 82 (S. 4), und „noch deutlicher" fände ich meine Ansicht in de fid. et op. 26, 48 ausgesprochen (S. 9), und beide Stellen seien „der ganze Beweis, auf dem ich mein wichtiges Ergebnis aufbaue" (S. 10), so verkennt er die Grundtendenz meiner Schrift, die gerade darauf ausging, nicht einzelne Stellen für sich allein zu verhören, sondern Augustins Äußerungen aus ihrem lebendigen Zusammenhang mit der Gestaltung der bußgeschichtlichen Situation in Hippo einerseits und mit der besonderen Ausprägung der theologischen Interessen des Kirchenvaters anderseits zu würdigen.

Wer Augustin auch nur von ferne kennt, weiß, wie bedenklich es ist, einzelne augustinische Texte für sich allein auszuschlachten, als ob sie decreta Gratiani wären. Es ist die Eigenart des Kirchenvaters, in seinen polemischen Auseinandersetzungen — und Polemiker war er auch in seinen Predigten — die gerade zur Debatte stehende Seite einer Frage derart grell zu beleuchten, daß die übrigen Seiten ins Halbdunkel treten und das Gesamtbild verzeichnet erscheinen lassen.

Gewiß darf es „mit der minutiösen Würdigung der Einzelheiten" (Poschmann S. 4) nicht zu leicht genommen werden, und gewiß hat „die Kombinationsgabe auch ihre Gefahren" (S. 3). Aber diese „minutiöse Würdigung" muß sich nicht bloß auf diese oder jene einzelnen Stellen, sondern auf die gesamten Texte erstrecken, die Einschlägiges bringen. Dadurch, daß Poschmann nicht nur die Einbettung der untersuchten Texte in den Gesamtzusammenhang der augustinischen Betrachtungsweise unterließ, sondern sich — wie ich sehe — ausschließlich auf die Durchmusterung der von mir gebrachten Stellen beschränkte, ohne Parallelstexte heranzuholen, begab er sich von vornherein eines erschöpfenden Verständnisses der augustinischen Bußlehre.

Seine Kritik meiner Arbeit oder vielmehr ihres letzten

Kapitels kommt zum Ergebnis, daß Augustin nicht „der wesentliche Begründer der Privatbuße" gewesen ist (S. 4). Unter den correptionum medicamenta, von denen der Kirchenvater in serm. 82 sowie in de fid. et op. 26, 48 spricht, ist nicht ein geheimes, vor dem Bischof allein sich vollziehendes Verfahren, sondern vielmehr das Vergebungsmittel der brüderlichen Zurechtweisung und Versöhnung zu verstehen. „Die brüderliche Zurechtweisung als solche hat gegenüber gewissen Vergehen sündentilgende Kraft" (S. 11). „Die Mitwirkung der Kirche ist für dieses Heilmittel zunächst nicht erfordert" (S. 12). Diese Lehre von der sündenvergebenden Kraft der privaten Zurechtweisung „ist übrigens nichts spezifisch Augustinisches, sondern Gemeingut der alten Kirche. Die Sünden gegen den Menschen, die so vergeben werden, bilden den Gegensatz zu den Sünden gegen Gott. Diese Sünden gegen Gott sind nach alter Auffassung unvergebbar, das heißt ... sie können nicht schlechthin erlassen werden, sondern der Sünder muß sie durch Übernahme der kirchlichen Buße abbüßen. Die Sünden gegen die Menschen werden daher — das erfordert der Gegensatz — nicht die kirchliche Buße verlangen, und damit stimmt überein, wenn man die Verzeihung des Beleidigten als hinreichend für ihre Vergebung ansieht. So ist diese zunächst befremdliche Lehre gerade geeignet, einen der schwierigsten Begriffe der altchristlichen Bußlehre, das peccatum in Deum, zu beleuchten" (S. 13).

Im System der Kirchenbuße eignet der correptio ein d o p p e l t e r Zweck: „als Mittel, den Sünder zur Buße zu bewegen, ist sie natürlich nicht die Buße selbst, sondern geht dieser voraus, gleichviel, ob sie heimlich oder, wo es sich um besondere Hartnäckigkeit handelt, auch öffentlich erfolgt. Wo sie dagegen nach bereits erfolgtem Eingeständnis und bei vorhandener Bußbereitschaft nur zur Beseitigung des Ärgernisses gefordert wird, ist sie ein Bestandteil der satisfactio, die von dem Bischof unter Berücksichtigung aller Umstände festgesetzt wird. Ein k o n s t i t u t i v e s Stück der sakramentalen Buße ist sie weder in dem einen noch in dem andern Fall. Deswegen ist es auch letzthin von unter-

geordneter Bedeutung, von wem sie vorgenommen wird, ob von Vertretern der Kirche oder von privater Seite" (S. 6).

Folglich kennt Augustin für qualifizierte Sünden gegen Gott nicht ein geheimes Verfahren vor dem Bischof allein, sondern nur die öffentliche Exkommunikationsbuße. Dies ergibt sich für Poschmann auch positiv aus Augustins Aufzählungen der verschiedenen Bußarten (S. 14 ff.).

Darnach bestimmt sich auch die Einteilung der Sünden. Es ist nicht so, als ob der Kirchenvater die Kapitalsünden bußrechtlich unterschieden habe. „Keine Dialektik vermag die Gleichstellung der öffentlichen Sünden mit der Gewohnheitssünde, der vereinzelten Tatsünde mit der geheimen Sünde glaubhaft zu machen. Übrig bleibt von der ganzen Theorie nur die Tatsache, daß der Kirchenvater überhaupt zwischen öffentlich bekannten und geheimen Sünden bei dem Bußverfahren unterschieden hat" (S. 29).

Die tragenden Pfeiler der Poschmannschen Polemik sind darnach seine Theorie von der sündenvergebenden Kraft der privaten Zurechtweisung sowie die Bestimmung der correptio als bloßer Bußrüge und als eines nicht konstitutiven Stückes der sakramentalen Buße. Seine Erklärung der augustinischen Sündeneinteilung, im besonderen seine Beurteilung der Gewohnheitssünde, ruht auf diesen beiden Pfeilern. Indem ich ihre Tragkraft untersuche, beschreibe ich zunächst im Licht der augustinischen Zeugnisse die Lehre des Kirchenvaters über die brüderliche Zurechtweisung; weiterhin überprüfe ich Augustins Aussagen über die correptio im System der kirchlichen Buße. Daran schließt sich von selbst eine Würdigung der augustinischen Klassifizierung der Sünden.

I.

Die brüderliche Zurechtweisung.

1. Nach Poschmann hat „die brüderliche Zurechtweisung als solche gegenüber gewissen Vergehen sündentilgende Kraft“ (S. 10), und sie bezieht sich im Unterschied zu den Sünden gegen Gott auf die Sünden gegen den Menschen. Insofern, wie er voraussetzt, nur die Sünden gegen Gott der kirchlichen Bußpflicht unterstehen, „werden die Sünden gegen den Menschen — das erfordert der Gegensatz — nicht die kirchliche Buße verlangen“ (S. 13). Nach Poschmann ist es also Augustins Lehre, daß die brüderliche Zurechtweisung als das eigentliche Tilgungsmittel für alle Sünden gegen den Menschen anzusprechen ist. Ihre sündentilgende Kraft findet er in sermo 82 „klar ausgesprochen“ (S. 10). Augustin kommentiert hier Mt. 18, 15. Darnach hat sich der Beleidiger durch die Schuld der Beleidigung eine schwere Wunde angetan. Und es ist Liebespflicht des Beleidigten, ihn davon zu heilen, intendens correctioni, parcens pudori. Verteidigt der Beleidiger sein Unrecht, so sind zwei oder drei Zeugen beizuziehen. Hört er sie nicht, so ist es an die „Kirche“ zu berichten. Hört er auch die Kirche nicht, noli illum deputare jam in numero fratrum tuorum. Aber auch dann ist er noch nicht aufzugeben, wie denn auch der Herr an sein Verdikt unmittelbar (continuo) die Verheißung der Binde- und Lösegewalt knüpft. — Dadurch, daß der widersetzliche Bruder nunmehr zu den Heiden zählt, ligas eum in terra. Cum autem correxeris et concordaveris cum fratre tuo, solvisti illum in terra; cum solveris in terra, solutus est et in coelo (4, 7). Die private Zurechtweisung vermag also zu lösen und zu binden, je nachdem sich ihr der sündige Bruder unterwirft oder nicht.

Wie versteht Augustin näherhin diesen Zusammenhang der correptio zum solvere und ligare? Ist es so, daß der correptio als solcher „eine sündentilgende Kraft" eigen ist? Oder daß sie in Form einer moralischen Einwirkung lediglich die Faktoren mitbereiten hilft, die durch sich selbst binden und lösen?

Augustin spricht sich hierüber unzweideutig aus. Was die schwere Sünde der Beleidigung „heilt", das ist nicht die Rüge des Beleidigten als solche, sondern die Vergebung des Beleidigten einerseits, die Genugtuung des Beleidigers anderseits. Denn die correptio darf nicht aus gekränkter Eigenliebe, sondern nur aus Liebe zum sündigenden Bruder (propter illum fac, serm. 82, 2, 3) geschehen. Sie setzt also den Vergebungswillen voraus. Und dieses Vergeben ist es im eigentlichen Sinn, was den Bruder „löst": ut quod aliis etiam dimittimus, hoc est in terra solvimus, solvatur in coelo (in Jo. Ev. tr. 58, 5). Das solvere besteht also streng genommen im dimittere. Quomodo mundat? Ignoscendo (serm. 114, 4). Anderseits erfolgt die „Lösung" durch den Beleidiger selbst, wenn er um Verzeihung bittet: at forte tu vis et ille nun vult? Sufficiat tibi. Habes, unde illum doleas. Te solvisti. Dic, si vis concordare et ille non vult, dic securus, dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (serm. 211, 2). Peccasti in fratrem. Fac satis et sanatus es. Cito fecisti mortiferam rem, sed remedium cito invenisti (serm. 82, 3, 5). Das solvere steht also genau gesehen sowohl beim Vergebungswillen des Beleidigten wie beim Genugtuungswillen des Beleidigers.

Daraus ergibt sich: Augustins Äußerung über das solvere der brüderlichen Zurechtweisung in serm. 82 darf nicht in dem Sinn gepreßt werden, als ob der Kirchenvater der privaten Zurechtweisung „als solcher" gegenüber gewissen Vergehen sündentilgende Kraft zugeeignet hätte, als ob sie „ein selbständiges, aus eigener Kraft die Sünden tilgendes Heilmittel" wäre (Poschmann S. 12 Anm.). Dem Heiligen ist es vielmehr nur darum zu tun, in möglichst knapper, eindringlicher Formulierung die Heilsmacht des dem privaten

corripere zugrundeliegenden Vergebens anschaulich zu machen.

2. Nicht auf das private corripere, sondern auf das dimittere legt denn auch die Bußpredigt Augustins den Ton. Gegenüber der Masse der Texte, welche, wie anschließend gezeigt werden soll, die Heilsmacht des dimittere hervorheben, tritt das solvere der brüderlichen Zurechtweisung völlig zurück. Sieht man von der später eingehend zu untersuchenden Stelle de fid. et op. 26, 48 ab, ist, soweit sich Augustins Schrifttum übersehen läßt, in den sonst noch die private Zurechtweisung nach Mt. 18, 15 bzw. Luk. 17, 3 erklärenden Texten entweder nur von der correptio der praepositi die Rede (serm. 17, 5, 6; ep. 95, 3; de corr. et gr. 16, 49) oder schlechtweg vom dimittere (serm. 83, 1; 114, 2; vgl. ep. 189, 8); oder Mt. 18, 15 dient lediglich als Beweis für das Bestehen einer kirchlichen Disziplin im allgemeinen (de fid. et op. 3, 4; de civ. D. 15, 6; serm. 295, 3, 2). In dem serm. 82 angeschlossenen serm. 83, der ausdrücklich auf den hesterna die gehaltenen serm. 82 zurückverweist, beschreibt Augustin ausführlich nur die Pflicht der Vergebung und bemerkt, daß das an Mt. 18, 15 f. sich anschließende Wort Jesu vom „Vergeben siebzigmal siebenmal" ad ipsam rem pertinet (serm. 83, 1). Ebenso deutet er in serm. 114, 2 die Parallelstelle Lk. 17, 3, die doch auch von einem „Verweisen des Bruders" spricht, ausschließlich auf das Vergeben: quid praecepit? Dari fratri tuo veniam. Tamquam diceret tibi: tu homo da homini veniam, ut ego Deus ad te veniam.

Warum betont Augustin gerade das dimittere so nachdrücklich? Wir stoßen hier auf einen Kerngedanken seiner Bußlehre. Das brüderliche Einanderverzeihen ist die unumgängliche Voraussetzung einer jeden Sündenvergebung vor Gott, die conditio sine qua non einer Heilswirksamkeit der claves. Qui vult dicere efficaciter: dimitte nobis debita nostra, dicat veraciter: sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (serm. 58, 6, 7). Gott hat mit uns einen förmlichen Vertrag handschriftlich eingegangen (pactum et placitum firmumque chirographum), daß wir nur

unter der Bedingung von ihm Vergebung erhalten, daß wir unseren Schuldigern verzeihen (l. c.). Dimitte, inquit, nobis debita nostra. Quo jure? Quo pacto? Quo placito? Quo chirographo recitato? Sicut et nos dimittimus (serm. 114, 5; vgl. serm. 56, 9, 13; 57, 8; 352, 2, 7). Das gegenseitige Vergeben ist die regula für das Eintreten der göttlichen Vergebung. Omnis homo et debitor est Dei et debitorem habet fratrem suum ... ideo Deus justus constituit tibi regulam in debitore tuo, quod faciet et ipse cum suo (serm. 83, 1). Das Nichtvergebenwollen ist darum jene eigentliche tentatio horrenda, vor der uns die sechste Vaterunserbitte bewahren soll. Denn sie zerstört im Unterschied zu den übrigen schweren Versuchungen des Geizes, der bösen Lust die Voraussetzung für eine Vergebung durch Gott: unde accepturus enim veniam fueras pro ceteris delictis, hoc perdis (serm. 57, 11, 11). Wie serm. 278 ausführt, ist das Verzeihen der Brudersünde auch für die peccata in Deum, d. h. für jene Sünden, die zwar kein Unrecht gegen den Nächsten einschließen, wohl aber den Tempel Gottes im eigenen Wesen verletzen (c. 7), das gottgegebene antidotum. Qui enim et ad huiusmodi antidotum renuntiaverit, nulla illi spes salutis omnino remanebit (c. 11). Für alle Sünden gilt das oberste Gesetz: sane, ante omnia illud antidotum non recedat, quod contra omnes putredines, contra omnium peccatorum venena plurimum valet, ut dicas et verum dicas Domino Deo tuo: dimitte nobis etc. (c. 6).

Es ist hier zu beachten: Augustin bezeichnet das Vergeben der Brudersünde mit demselben Nachdruck als das gottgeschenkte antidotum gegenüber schweren und schwersten Vergehen „gegen Gott", mit dem er seine heilende Macht gegenüber der Brudersünde selbst hervorhebt. Hoc enim pactum cum aegrotis medicus conscripsit atque firmavit (serm. 278, 6). So wenig er nun im ersteren Fall, wie auch Poschmann zugestehen wird, daran denkt, daß das antidotum des Vergebens der Brudersünde zur Vergebung der Sünden gegen Gott genügen solle, so wenig darf innerhalb des augustinischen Sprachgebrauchs angenommen werden, daß das brüderliche Vergeben der Beleidigungen des Nächsten auch schon deren Vergebung durch Gott einschließen müsse.

Mit anderen Worten: das dimittere gegenüber dem Bruder ist nicht Mittel der Vergebung der Brudersünde durch Gott, sondern deren Voraussetzung. Es ist nicht so, wie Poschmann meint (S. 13), als ob den Sünden „gegen die Menschen" die Vergebung seitens Gottes in einer anderen Form zuteil würde als den Sünden „gegen Gott", etwa auf dem Weg einer privaten Zurechtweisung. Die Form, in der die indulgentia Dei gewährt wird, ist vielmehr für alle Sünden ohne Ausnahme die gleiche: soweit sie venialia sind, werden sie durch Gebet, Fasten und Almosen geheilt; soweit sie crimina sind, auf dem Weg einer besonderen Buße. Aber für die Wirksamkeit dieser Vergebungsformen ist auf seiten des Menschen das brüderliche Verzeihen gleichmäßig die unerläßliche Voraussetzung: nur an das menschliche Verzeihen knüpft Gott seine indulgentia. Die „brüderliche Zurechtweisung" und das ihr zugrundeliegende dimittere ist also nicht etwa ein „außersakramentaler Weg" der Vergebung von Todsünden, wie u. a. auch Hünermann (Die Bußlehre des hl. Augustinus 1914, 74 f.) meint; es ist nicht ein den sakramentalen Tilgungsmitteln koordiniertes Vergebungsmittel der Sünden gegen die Menschen, sondern es ist die auf seiten des Menschen erforderte Bedingung, die unerläßliche Voraussetzung, auf Grund deren der eigentliche Nachlaß der Sünden von seiten Gottes erst erfolgen kann.

Darum unterscheidet Augustin in dem von Poschmann angerufenen serm. 82 von dem menschlichen Heilswirken ausdrücklich die indulgentia Dei: bene dicis, verum dicis, indulgentiam correctioni tuae promisit Deus, negare non possum (11, 14). Das menschliche Wirken allein tut es ja niemals. Der Reat der Schuld bleibt trotz aller Pönitenz, und ihn kann nur Gott entfernen. Non enim verum videt, qui putat reatum sibi ipsi tollere paenitentem, quamquam et ipsam paenitentiam Deus det ... sed reatum eius apertissime Deus tollit homini dando indulgentiam, non sibi ipse homo agendo paenitentiam (op. imp. c. Jul. 6, 19; vgl. serm. 20, 1). Dies gilt auch vom Vergeben der Brudersünde: nostrum est, donante ipso, ministerium caritatis et

humilitatis adhibere; illius est exaudire ac nos ab omni peccatorum contaminatione mundare per Christum et in Christo, ut quod aliis etiam dimittimus, hoc est in terra solvimus, solvatur in coelo (in Jo. Ev. tr. 58, 5).

Nach Augustins Bußlehre (vgl. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin 1917, 43 ff.) knüpft Gott die Lösung des Reats an eine ausreichende per contriti cordis sacrificium geleistete satisfactio. Es genügt nicht bloß, mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per paenitentiae dolorem (serm. 351, 5, 12). Die rechte satisfactio liegt also in der rechten Buße des Sünders. Diese Buße richtet sich in erster Linie in Art und Maß nach der Schwere der Schuld: für die täglichen Sünden genügt Beten, Fasten und Almosen (vgl. Hünermann S. 25; Adam S. 16), für die mortifera dagegen wird ein satisfactionis modus vom antistes auferlegt.

Augustin erklärt nirgends, daß diese allgemeinen Normen über die göttliche Vergebung des Reats nur von „Sünden gegen Gott" zu gelten hätten; oder daß es neben den claves ecclesiae für die crimina gegen Gott noch claves fidelium für die crimina gegen die Menschen gebe. Wiederholt muß er sich gegen eine Verengung des Sündenbegriffs und gegen eine Einschränkung der Bußverpflichtung wehren. Manche glauben, nur die Triassünden gehörten vor das Bußgericht (vgl. de fid. et op. 19, 34); andere vermeinen, die Unzuchtssünden aus dem Kreis der mortifera ausscheiden zu dürfen (serm. 82, 8, 11); oder sie halten die Beleidigung des Nächsten für etwas Geringfügiges, als ob die Sünde gegen den Bruder nicht auch eine Sünde gegen Christus wäre (vgl. serm. 82, 4). Andere vertreten gar die Theorie, daß nur die Sünden gegen die Menschen als eigentliche Sünden bezeichnet und gemaßregelt werden dürften. Cui quid rapui? Cui quid abstuli? Contra quem feci? Bene mihi sit volo, ex eo, quod Deus mihi dedit. Videtur iste innocens, quod quasi nulli noceat (serm. 278, 8). Wiederholt muß dieser laxistischen Meinung gegenüber Augustin die Wahrheit verteidigen, daß es nicht bloß Sünden gegen die Menschen,

sondern auch gegen Gott gebe, die nicht minder tödlich seien (serm. 278, 8: serm. 9, 10, 14). Und gerade hier wird deutlich, daß es vornehmlich ein polemischer Grund ist, der Augustin die biblische Unterscheidung von Sünden gegen Gott und gegen den Menschen (vgl. 1 Sam. 2, 25) in Anlehnung an die Väter vor ihm aufnehmen läßt. Es ist ihm um den Nachweis zu tun, daß nicht bloß die facinora nocendi, sondern auch die flagitia gegen sich selbst wahrhafte „Sünden" gegen Gott seien (vgl. serm. 9, 10, 15). Nicht die Existenz von Sünden gegen die Menschen, sondern die Existenz von Sünden, die sich ausschließlich gegen Gott richten, muß also der eifrige Bußprediger von Hippo für laxistische Gewissen erhärten. Die Unterscheidung von Sünden gegen Gott und gegen die Menschen diente der Lösung der Frage, ob es auch wahrhafte Sünden gegen Gott allein gebe. Auf dem Grund dieser Fragestellung liegt die Voraussetzung, daß in den Augen gewisser Laxisten die Sünden gegen die Menschen, die facinora nocendi, als die Sünden schlechthin galten und somit als der eigentliche Kern jener Sünden, für welche die Kirche die Schlüsselgewalt besitzt. Darüber bestand kein ernsthafter Disput, daß, wenn von Sünden überhaupt zu reden sei, die Sünden gegen den Nächsten in erster Linie in Betracht kämen.

3. Die Grundsätze, welche Augustin über die Sündenvergebung im allgemeinen entwickelt, sind darum zumal auf die Sünden gegen den Nächsten anzuwenden. So wenig der Kirchenvater durch die Erklärung: vis, ut dimittatur tibi, dimitte. Brevis complexio est (serm. 114, 5) behaupten will, daß etwa auf Grund dieser brevis complexio alle schweren Sünden gegen Gott nunmehr ohne weiteres, ohne jede besondere Buße, Vergebung finden sollen, so wenig will er durch den Satz, daß die verzeihende Bruderliebe jede Sünde der Lieblosigkeit „löse", von einer besonderen Bußbehandlung dieser Sünden gegen den Bruder absehen.

Das recht verstandene Verzeihen schließt vielmehr die Bußzucht nicht aus, sondern ein. Si autem vel

tunc ignoveris vel tunc ex corde dimiseris odium, odium dico dimittas ex corde, non disciplinam (serm. 56, 13, 17). So muß man ja auch gegen zuchtlose Jungen, so bereitwillig man ihre Streiche verzeiht, verbis et si opus est, verberibus vorgehen, denn repressa disciplina saevit impunita nequitia (vgl. serm. 5, 2). Gerade deshalb fügt Jesus der Drohung, der Vater im Himmel werde nicht vergeben, sofern nicht ein jeder seinem Bruder „von Herzen" verzeihe (Mt. 18, 35) das erklärende de cordibus vestris hinzu, damit die Milde nicht aus dem Herzen weiche, si per caritatem imponitur disciplina (serm. 83, 7, 8). Ausführlich verbreitet sich Augustin über diesen Zusammenhang von Vergebung und Zucht in der Schrift c. adv. leg. et proph. 17, 36: das wiederholte Verzeihen non ad hoc valet, ut sit iniquitas impunita aut torpens et dormiens disciplina, quod potius obsit quam diligens vigilansque vindicta. Claves quippe regni coelorum sic dedit Christus ecclesiae, ut non solum diceretur: quae solveritis super terram etc., verum et adjungeret: quae ligaveritis in terra, quia bona est et vindicandi justitia.

Im Rahmen der Bußlehre Augustins kann also seine eigentliche Meinung in bezug auf die Behandlung der Brudersünde nur die sein: Jene Sünden gegen den Nächsten, welche cotidiana sind, werden durch die tägliche Buße des Gebets, Fastens und Almosengebens getilgt. Es ist ein Leitsatz seiner Bußpredigt: exercete vos in misericordia, exercete vos in eleemosynis, in jejuniis, in orationibus. His enim purgantur cotidiana peccata, quae non possunt nisi subrepere in animam propter fragilitatem humanam (serm. 9, 11, 17). Und es ist bezeichnend, daß er in demselben Atemzug fortfährt: illa dico cotidiana peccata, quae aut per linguam facile committuntur, ut est verbum durum etc. Das lieblose Wort gegen den Nächsten bedarf also in erster Linie der täglichen Buße.

Neben den täglichen Verstößen gegen die Bruderliebe gibt es aber in den Beziehungen zum Nächsten auch crimina. Multum quippe aliud est, quando quisque irascens in aliquo verbi modum excedit, quod postea deleat paenitendo; et aliud est, servare insidias inclusas in corde. Von

letzterem gilt 1 Jo. 3, 15: wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder (serm. 82, 1, 1). Schon ein zorndurchglühtes Wort kann ein crimen sein: intravit tentatio, subrepsit ira; tantum dominata est iracundia, quantum potuit, ut non solum tumultuaretur cor, sed et convicia et crimina vomerat lingua (serm. 17, 5, 6). Der Haß erzeugt eine „Bindung" durch die Schuld: qui odit fratrem suum, ambulat, exit, intrat, procedit, nullis catenis oneratus, nullo carcere inclusus: reatu tamen ligatus est (serm. 211, 2).

Welche Lösung gibt es von der Fessel dieses Reats? Augustin spricht im angezogenen serm. 211 nicht ausdrücklich von ihr. Es ist ihm hier lediglich um die Herstellung der rechten Disposition auf seiten des Menschen, um das Verzeihen, zu tun. Wer verzeiht, darf der Vergebung Gottes sicher sein. Dic securus dimitte nobis debita nostra (211, 2). Insofern vermag er sogar zu sagen: te solvisti. Allein aus dem Zusammenhang mit seinem Leitsatz, wonach alle äußeren crimina der besonderen kirchlichen Buße unterstehen (enchir. 65; vgl. c. du. ep. Pel. 1, 14, 28) und wonach, wie oben festgestellt, nicht einmal für die cotidiana das einfache Vergeben für sich allein genügt, darf von vornherein geschlossen werden, daß zur göttlichen Vergebung des odium neben dem schlichten dimittere noch strengere Bußmittel erforderlich sind. Nicht undeutlich verweist darauf serm. 351, 3, 5. Augustin legt hier dar, daß die Durchschnittschristen noch mehr denn die ministri sacramentorum allen Anlaß zur täglichen Buße haben, quamvis a furtis, a rapinis, a fraudibus, ab adulteriis et fornicationibus omnique luxuria, a crudelitate odiorum et inimicitiarum pertinacia, ab omni denique idololatriae foeditate, spectaculorum nugacitate, haeresum atque schismatum impia vanitate atque ab omnibus huiuscemodi flagitiis et facinoribus immunes, puri atque integri esse debeant. Haß und Feindschaft dürfen also nach Augustin in dem gewöhnlichen Christenleben nicht gefunden werden, und darum werden sie von ihm mitten unter jene Kapitalsünden eingebettet, welche nach seinen sonstigen Lasterkatalogen (serm. 224, 1; 56, 8, 12; vgl.

Adam S. 24. Hünermann S. 6 ff.) vom Altare trennen und der außerordentlichen Bußhilfe bedürfen. Eine ähnliche Zusammenstellung des Hasses mit den bußpflichtigen Kapitalsünden gibt serm. 9, 8, 10: sic avaritia, sic libido, sic odium, concupiscentia, luxuria, sic nugacitas spectaculorum febres sunt animae tuae. In serm. 224, 1 werden „Streitigkeiten" (jurgia) neben Ehebruch, Meineid etc. unter jenen Sünden aufgezählt, deren sich der Neophyt zu enthalten hat.

Daß Augustin die schweren Sünden gegen den Nächsten nicht anders behandelt haben will als die sonstigen Kapitalsünden, folgt weiterhin daraus, daß er zur Feststellung der bußpflichtigen Sünden die paulinischen Lasterkataloge benützt, und zwar nicht bloß 1 Kor. 6, 9 ff., sondern auch Gal. 5, 19. 20. 21, der als „Werke des Fleisches" neben Unzucht und Abgötterei „Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Ränke, Spaltung, Parteiung, Haß, Mord" aufzählt. So c. lit. Pet. 2, 108, 247. Rechnet übrigens Poschmann Mord, Diebstahl, Raub, falsches Zeugnis, Betrug, die Augustin mit nackten Worten zu jenen Sünden zählt, unde necesse sit praecidi ab altari (vgl. serm. 56, 8, 12) zu den Sünden „gegen Gott" oder „gegen den Menschen"? Ausdrücklich wehrt sich der Kirchenvater gegen die Einschränkung der Bußpflicht auf die Sünden der Trias (vgl. Adam S. 24). Und darüber hinaus erklärt er in serm. 351, den Poschmann (S. 15) als echt anerkennt, daß die öffentliche Buße sich auf sämtliche schwere Vergehen gegen den Dekalog beziehe (pro illis peccatis subeunda est, quae legis decalogus continet, serm. 351, 4, 7). Sollte Augustin dabei wirklich nur an „Sünden gegen Gott" gedacht haben? Wäre ein Zweifel möglich, so würde ihn serm. 278, 6 lösen. Hier unterscheidet der Heilige ausdrücklich die beiden Sündenklassen: duo sunt genera peccatorum, unum quo in Deum, alterum quo in hominem peccatur. Die beiden Klassen entsprechen den zwei Hauptgeboten, an denen das ganze Gesetz und die Propheten hängen, der Gottes- und Nächstenliebe. Und diese beiden Hauptgebote sind nach ihm der eigentliche Inhalt des Dekalogs: et in his continetur etiam decalogus praeceptorum legis, ubi tria praecepta pertinent ad

dilectionem Dei, septem ad proximi. Die Sünden gegen den Menschen findet Augustin also auch im Dekalog, so zwar, daß sie seinen Hauptbestandteil ausmachen (septem ad proximi). Im serm. 9, 10, 14 führt er sogar sämtliche Gebote des Dekalogs auf das eine Grundgebot von der Nächstenliebe zurück: decem enim praecepta ad duo illa referuntur, sicuti audivimus, ut diligamus Deum ac proximum, et duo illa ad unum illud. Unum est autem: quod tibi fieri non vis, alii ne feceris ... ibi continentur decem, ibi continentur duo. — Wenn demnach die schweren Sünden gegen den Dekalog nach Augustins Zeugnis ausnahmslos der öffentlichen Buße unterstehen, und wenn nach demselben Zeugnis gerade die Pflichten gegen den Menschen einen Hauptbestandteil des Dekalogs, ja sein Grundlegendes ausmachen, so muß Poschmanns Behauptung, die „Sünden gegen den Menschen" bedürften nach Augustin nicht öffentlicher Kirchenbuße, sie würden durch die Verzeihung des Beleidigten bzw. durch die private Zurechtweisung allein getilgt, als ungeheuerlich abgewiesen werden. Ob die Sünden gegen den Menschen wenigstens in der vor augustinischen Kirche „durch die sündenvergebende Kraft der privaten Zurechtweisung", nicht durch die Übernahme der Kirchenbuße, getilgt wurden, wie Poschmann wähnt (S. 13), mag an anderer Stelle überprüft werden.

II.

Die correptio secreta.

1. serm. 82. Nachdem Augustin in serm. 82 in Anlehnung an Mt. 18, 15 ff. Pflicht und Wert der privaten Versöhnung entwickelt hat, konfrontiert er die Schriftstelle mit Prov. 10, 10: qui arguit palam, pacem facit und mit 1 Tim. 5, 20: peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant, um die Frage zu lösen: quando facio illud (6, 9). Aus dem in te peccavit schließt er, daß nach Mt. 18, 15 zu verfahren ist, wenn eine geheime Sünde vorliegt. So hat auch St. Joseph seinen Verdacht im Geheimen geprüft: mariti dolor non vindictam quaesivit (7, 10).

Aus dem Zusammenhalt mit Prov. 10, 10 und 1 Tim. 5, 20 ergibt sich somit das Prinzip: ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius (7, 10). Das Neutrum corripienda verweist darauf, daß Augustin nicht sowohl die Behandlung der Sünder als der Sünden im Auge hat.

Das derart formulierte Prinzip gilt aber nicht bloß für geheime Beleidigungen, sondern für alle geheimen Vergehen überhaupt. Sic agamus et sic agendum est, non solum, quando in nos peccatur, sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur (8, 10). Er beschreibt es als die Norm seiner eigenen Bußpraxis: in secreto debemus corripere, in secreto arguere, ne volentes publice arguere prodamus hominem (8, 11). Zwei Beispiele aus der kirchlichen Praxis dienen zur Beleuchtung: der Bischof weiß einen Mörder. Ego volo publice corripere, at tu quaeris inscribere. Und um diese Anzeige bei Gericht zu verhindern: corripio in secreto. Ähnlich verfährt der Bischof im Fall eines geheimen Ehebruchs: in secreto arguimus; ubi contigit malum, ibi moriatur malum.

Es handelt sich demnach für Augustin zunächst um die geheime correptio eines geheimen Todsünders, tieferhin um seine augenblickliche correctio. Wie die private Zurechtweisung auf eine sofortige Heilung zielt (fac satis et sanatus es; cito fecisti mortiferam rem, sed remedium cito invenisti, 8, 5), so erstrebt auch die geheime correptio des Bischofs eine sofortige Besserung. Corrige te hodie propter cras (9, 12); ubi contigit malum, ibi moriatur malum (8, 11).

Aber diese augenblickliche Besserung besagt noch nicht notwendig auch die indulgentia von seiten Gottes. Wohl ist gewiß: indulgentiam correctioni tuae promisit Deus (11, 14); allein sie fällt mit der correctio selber nicht sofort zusammen. Insofern ist meine frühere Aufstellung zu korrigieren: „Augustin bestätigt die geheime Form des Vergebungsaktes durch die Bemerkung: ubi contigit malum, ibi moriatur malum" (Adam S. 135). Nur hätte gerade Poschmann mich nicht darauf aufmerksam machen dürfen, da er ja selber seiner Theorie von der Heilskraft der privaten Zurechtweisung zuliebe die oben zitierte Bemerkung Augustins über die sofortige Wirkung der correptio fraterna mit der endgültigen Vergebung durch Gott identifiziert. Ist es nicht unkonsequent, dort — im Fall der privaten Zurechtweisung — Augustins Bemerkung über eine sofortige Heilung wörtlich zu nehmen, hier aber — im Fall der bischöflichen correptio —, wo Augustin im gleichen Sermo und in demselben Zusammenhang mit inhaltlich gleichen Ausdrücken ein sofortiges „Ersterben des Bösen" lehrt, eine solche sofortige Vergebung durch Gott in Abrede zu stellen?

Augustin denkt vielmehr in beiden Fällen nur an die augenblickliche correctio auf Seite des Menschen, an ein die indulgentia Gottes vorbereitendes Insichgehen. Die correptio secreta will nichts anders als Bußrüge im weitesten Sinn des Wortes sein, welche die subjektiven Bedingungen zu schaffen hat, auf Grund deren die gottverordneten Mittel zur Erlangung der indulgentia Dei in Anwendung kommen sollen. Geht der Sünder auf die geheime amtliche Disziplinierung hin in sich und erklärt er sich zum Gebrauch der kirchlich empfohlenen Bußmittel

bereit, so ist dieses sein confiteri bereits gottgewirkte suscitatio, ein Erweis seines neuerstandenen „Lebens", besagt aber noch durchaus nicht die remissio peccatorum, die durch die solutio des kirchlichen minister erfolgt. Die Unterscheidung vom suscitare und solvere ist für Augustins Bußlehre wesentlich (vgl. Adam S. 30 ff.).

In meiner Schrift hob ich diesen die innere Bekehrung und den Sündennachlaß erst vorbereitenden Charakter der correptio nachdrücklich hervor: „vor allem steht fest, daß die geheime correptio an sich nicht die Buße selbst, sondern ein dringender Weckruf zur Buße ist.... Die eigentliche Buße steht also noch aus" (S. 135). In dieser Bestimmung der Wirkungskraft der amtlichen correptio stimme ich also mit Poschmann überein.

Die Frage ist nur, ob nach serm. 82 die geheime Bußrüge gegenüber Todsündern auch eine geheime Bußleistung zur Folge hat, oder ob auf Grund der geheimen Rüge und der geheimen Bekehrung ein öffentliches Bußverfahren eingeleitet wurde, ob also der Ausschluß von der Eucharistie, die Handauflegung zur Buße und die Wiederaufnahme öffentlich erfolgte. Poschmann behauptet das Letztere. „Es ist jedenfalls denkbar, daß Augustinus schon in dem Verzicht auf die öffentliche correptio, auf das Bloßlegen der Sünde vor der ganzen Gemeinde, eine Geheimhaltung erblickte" (S. 8). Nicht darauf kommt es aber an, was an sich „denkbar" ist, sondern was Augustin faktisch hierüber gedacht hat. Tatsächlich verstand Augustin unter correptio publica nicht nur das Bloßlegen der Sünde vor der ganzen Gemeinde, sondern auch die die Bußrüge unterstützenden Kirchenstrafen. Oder vielmehr: alle öffentlichen individuellen Einwirkungen der Bußleitung, also auch der mündliche öffentliche Vorhalt gegenüber Einzelsündern, galt als kirchliche Strafe, die veris documentis testibusque begründet sein muß (serm. 164, 8, 11) und folglich nicht ohne weiteres in Anwendung kommen darf. Ihre schärfste Auswirkung gewinnt die correptio publica in der Degradation und Exkommunikation (de corr. et gr. 15, 46). Der Begriff der correptio publica ist zu eng gefaßt, wenn er nicht bloß vor-

zugsweise, sondern ausschließlich auf den in der Öffentlichkeit geschehenden mündlichen Vorhalt eingeschränkt wird. Augustins Sprachgebrauch wird durch den Satz beleuchtet: non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos (brev. coll. 3. d. 9, 16). Es ist geltendes Recht: mali excommunicationibus corripiantur (de fid. et op. 2, 3). Die correptio publica, mit der gegen den Sünder vorgegangen wird, umfaßt also nach Augustins Sprachgebrauch die Gesamtheit aller disziplinären Strafmaßnahmen vom mündlichen öffentlichen Vorhalt angefangen bis zur eigentlichen damnatio. Gerade in der Öffentlichkeit dieser Maßnahmen ist ihr Charakter als „Strafe" (vindicta) gelegen, und deshalb darf der Weg der Öffentlichkeit nur beschritten werden, wenn das Vergehen durch einwandfreie Zeugnisse erwiesen ist. Genaueres wird darüber nachfolgend in anderem Zusammenhang auszuführen sein.

Besteht die Eigenart der correptio publica gerade in ihrem Charakter, eine öffentliche vindicta zu sein, so kann die Besonderheit der correptio secreta nur darin gefunden werden, daß sie keine öffentliche Strafmaßnahme darstellt. Wie serm. 82, 7, 10 audrücklich hervorhebt, besteht das Vorbildliche der correptio secreta des hl. Joseph in eben diesem Verzicht auf ein öffentliches, strafweises Vorgehen: mariti dolor non vindictam quaesivit. Die correptio secreta, welche Augustin gegenüber dem geheimen Mörder und Ehebrecher empfiehlt, gipfelt somit in dem grundsätzlichen Verzicht auf irgendwelche Strafmaßnahmen gegen den Sünder, vor allem auf die Verhängung der Exkommunikation, welche, wie Poschmann mit Recht hervorhebt, „ohne weiteres eine gewisse Öffentlichkeit voraussetzt" (S. 14). Nur auf dem Wege geheimen, vertraulichen Zuredens soll vielmehr der Sünder zur Selbsteinkehr gebracht werden: corripio in secreto, pono ante oculos Dei judicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo paenitentiam (serm. 82, 8, 11). Das „Zureden zur Buße", von dem hier Augustin spricht, kann sich nach dem Zusammenhang unmöglich auf die öffentliche Buße beziehen (gegen

Poschmann S. 10). Denn da diese durch die öffentliche Exkommunikation einzuleiten gewesen wäre, würde die correptio secreta im Handumdrehen zu einer correptio publica umgewandelt worden sein, und der ganzen peinlichen Unterscheidung des Heiligen in eine öffentliche und eine geheime Zurechtweisung wäre der Boden entzogen. Wozu den Sünder v o r seiner Bekehrung derart schonen, wenn nach seiner Bekehrung doch die volle Strenge der öffentlichen vindicta über ihn verhängt würde? Das persuadeo paenitentiam kann folglich nur im Zureden zur Selbsteinkehr, zur Herzensbuße und zur bereitwilligen Übernahme des auf Grund der Herzensbuße vom Bußleiter geheim auferlegten satisfactionis suae modus (vgl. serm. 351, 4, 9) bestehen. Würde dieser satisfactionis modus in der Öffentlichkeit und unter Voraussetzung der Exkommunikation abgeleistet werden müssen, so würde ihm der Charakter einer vindicta notwendig anhaften, und es wäre wirklich nicht einzusehen, weshalb Augustin von der secreta correptio soviel Aufhebens macht.

Im Zusammenhang des Augustinischen Sprachgebrauchs besagt somit die secreta correptio, weil in G e g e n s a t z zur öffentlichen vindicta der correptio publica stehend, den g r u n d s ä t z l i c h e n V e r z i c h t auf jede Strafmaßnahme gegenüber dem geheimen Todsünder, den Verzicht also vor allem auf die Exkommunikation und die darauf aufgebaute Öffentlichkeit der Buße.

Zum gleichen Ergebnis führt eine inhaltliche Würdigung von serm. 82. Eine ö f f e n t l i c h e Zurechtweisung des Bruders ist darnach n u r d a n n nötig, wenn die Beleidigung vor vielen geschah, und zwar deshalb, weil der Beleidiger nicht bloß dem Beleidigten, sondern auch d i e s e n v i e l e n „U n r e c h t g e t a n“ h a t. Nam si multis audientibus tibi fecit i n j u r i a m, et in illos peccavit, quos testes suae iniquitatis effecit (7, 10). Der Grund der Öffentlichkeit der Zurechtweisung ist also einzig und allein die Notwendigkeit, das durch die Öffentlichkeit des Vergehens verschuldete Ärgernis wieder gut zu machen. Daraus läßt sich folgern: wo ein Vergehen n i c h t öffentlich war, darf nach Augustin eine Öffentlichkeit der Zurechtweisung unterbleiben, weil

der Öffentlichkeit kein „Unrecht" zugefügt ward. Ja, aus Gründen der Nächstenliebe muß sie sogar unterbleiben. Nam si solus nosti, quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere, non es correptor, sed proditor (7, 10).

Mit den Worten: sic agamus et sic agendum est etc. (8, 11) überträgt Augustin diese Regel auch auf die bischöfliche correptio der geheimen Todsünder. Wendet man sie folgerichtig auf den geheimen Mörder und Ehebrecher an, an denen Augustin exemplifiziert, so kann diese Regel nur lauten: weil ihr geheimes Vergehen der Öffentlichkeit kein „Unrecht" zugefügt hat, hat die Öffentlichkeit auch damit nichts zu tun. Hat aber die Öffentlichkeit damit nichts zu tun, wozu dann eine Exkommunikation vor der Öffentlichkeit und die Öffentlichkeit einer Bußauflage? Ich wüßte nicht, wie sich irgendeine Öffentlichkeit des Verfahrens in Augustins Argumentation unterbringen ließe.

Eine Beleuchtung erfährt dieser Zusammenhang von ärgerniserregenden Vergehen und öffentlicher Sühne durch enchir. 85 und serm. 351, 4, 10.

An ersterer Stelle begründet Augustin die Einrichtung der paenitentiae tempora, d. h. der öffentlichen Buße, aus der Notwendigkeit, den inneren Seelenschmerz auch irgendwie zur Kenntnis der „anderen" zu bringen. Quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri neque in aliorum notitiam per verba vel quaecunque alia signa procedit ... recte constituuntur ab his, qui ecclesiae praesunt, tempora paenitentiae, ut fiat satis etiam ecclesiae. Zwischen der Einrichtung der Bußzeiten und der Bekundung des Reueschmerzes besteht darnach ein kausaler Zusammenhang. Nur zu dem Zweck wird ein öffentliches Verfahren eingeleitet, um den Reueschmerz auch „anderen" zur Kenntnis zu bringen und dadurch nicht bloß Gott, sondern auch der Kirche (etiam ecclesiae) Genugtuung zu schaffen. Augustin will hier nicht die platte Wahrheit betonen, daß die innere Reue auch nach außen zum Ausdruck kommen müsse. Denn dazu wäre nicht die Einrichtung der paenitentiae tempora notwendig. Es genügten vielmehr auch die gewöhnlichen Zeichen der

Buße, wie das Schlagen an die Brust, von dem Augustin so oft spricht. Die Einrichtung „der Bußzeiten" ist vielmehr deshalb gefordert, weil die alii ein Interesse daran haben, daß die Reue gerade für ein bestimmtes schweres Vergehen, eben für jenen Fall, ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, zu äußerem Ausdruck gelange. Nur dadurch, daß sich die öffentliche Sühne im Bewußtsein der alii auf ein bestimmtes Vergehen bezieht, geschieht nicht bloß Gott, sondern auch der „Kirche" die hinreichende Sühne. Eine Genugtuung vor „Gott" würde, wie Augustin sonst hervorhebt, durch die Bußreue allein schon erfolgen. Quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo, ut satisfacias Domino tuo (serm. 19, 2; vgl. 351, 5, 12). Die Einrichtung der „Bußzeiten", d. h. der öffentlichen Buße, hat auch die Genugtuung „vor der Kirche", d. h. die öffentliche Bekundung der Reue über die der Öffentlichkeit bekannten, konkreten Vergehen zum Ziel. Sie hat somit das Bekanntsein des Vergehens bei den alii zur Voraussetzung.

Poschmann gibt diese Zweckbestimmung der öffentlichen Buße in anderem Zusammenhang ausdrücklich zu (S. 16), dekretiert aber zu dieser Stelle doch: „Auch dieser Text spricht zunächst wieder aus, daß die Buße mit Exkommunikation durch die sittliche Qualität des Frevels, nicht durch sein Bekanntsein in der Öffentlichkeit bedingt wird. Das ist die einzige natürliche Deutung des Satzes: ubi tale commissum est etc." (S. 19). Aber der Schlüssel zum Verständnis dieser Stelle liegt doch nicht in diesem Satz, sondern in dem von Poschmann nur nebenbei angemerkten: verum quia plerumque dolor etc. Das quia besagt, daß Augustin mit diesem Satz das öffentliche Bußwesen begründen will. Die „sittliche Qualität" des Vergehens ist gewiß die Voraussetzung für eine Bußbehandlung. Allein diese sittliche Qualität würde an sich nur ein satisfacere Domino verlangen. Daß die Bußbehandlung in der Öffentlichkeit, d. i. vor den alii, zu geschehen hat, liegt daran, daß die alii selbst an der Sühnung des Vergehens interessiert sind, daß also die „sittliche Qualität des Frevels"

noch durch das Moment des Ärgernisses verstärkt ist. Von daher hat die Einrichtung besonderer Bußzeiten ihren Sinn und ihr Recht, daß sie in den Augen der Gläubigen eine öffentliche Genugtuung für wohlbekannte Vergehen ermöglicht. Enchir. 65 setzt also ebenso wie serm. 82 voraus, daß eine öffentliche Disziplinierung lediglich auf dem Bedürfnis nach öffentlicher Wiedergutmachung eines geschehenen Ärgernisses gründet. Von da aus ist kein weiter Schritt mehr zur Folgerung, daß „geheime" Vergehen, die ihrer Natur nach den alii unbekannt bleiben und deshalb keine Genugtuung „auch vor der Kirche" heischen, grundsätzlich dem öffentlichen Verfahren entzogen sind.

Denselben inneren Zusammenhang von öffentlicher Sühne und öffentlicher Sünde bezeugt serm. 351, 4, 10, der übrigens durch die Wendungen in scandalo aliorum, in notitia multorum auf enchir. 65 zurückverweist. Ut si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset (4, 10). Es handelt sich um die Publizierung der Sühne für eine bestimmte Sünde (peccatum ejus). Wie nachfolgend im einzelnen dargelegt werden wird, ist eine Öffentlichkeit dieser Sühne nicht unbedingt vonnöten, sondern nur für den Fall, daß die Sünde auch ein gewisses Maß von Ärgernis für die alii einschließt (si peccatum ejus .. in tanto scandalo aliorum est). Offenbar ist diese Sünde mit jener identisch, die nach serm. 82 den „Vielen" ein „Unrecht" zufügt, und die nach enchir. 65 eine Genugtuung „auch vor der Kirche" fordert.

So bricht immer wieder als einheitlicher Gedanke Augustins durch: die Öffentlichkeit des Verfahrens wurzelt in dem öffentlichen Charakter der Sünde. Wo ein Vergehen „geheim" ist, fehlt darum für die Einleitung eines öffentlichen Verfahrens die Basis, der eigentliche Rechtsgrund. Und sie wäre für den Fall, wo das geheime Delikt wie z. B. der Mord ein staatliches Einschreiten nach sich zöge, ein positives Unrecht, nicht eine Maßregelung (correptio), sondern ein Verrat (proditio), weil eben das öffentliche Ver-

fahren seiner Natur nach nicht bloß die Publizierung der Sühne, sondern auch der Sünde in sich geschlossen hätte, also ohne Denuntiation an den Staatsanwalt gar nicht möglich gewesen wäre. Es widerstreitet demnach nicht bloß dem Augustinischen Sprachgebrauch von correptio publica, sondern auch der von Augustin festgehaltenen Zweckbestimmung der öffentlichen Buße, mit Poschmann die Geheimhaltung, welche serm. 82 für geheime Sünden fordert, auf „die mündliche Rüge" zu beschränken (S. 8). Eine solche „Geheimhaltung" wäre dem Wesen des Instituts völlig zuwider gewesen, da das Bekanntwerden der Sünde in der Natur der öffentlichen Sühne lag. War es Augustin im Ernst um ein Verheimlichen des Vergehens vor der Öffentlichkeit zu tun, so mußte er — von seinen eigenen Voraussetzungen aus — nicht bloß auf die öffentliche Rüge, sondern auf die Öffentlichkeit des Verfahrens schlechtweg verzichten. Wenn Poschmann meint, man sei in der alten Kirche in bezug auf die Geheimhaltung nicht ängstlich gewesen (S. 8), so übersieht er, daß, wenn nicht die Kirche, so doch die Gläubigen ängstlich waren und gerade wegen dieser Ängstlichkeit „in den meisten Fällen" (plerumque, enchir. 82, 22) der öffentlichen Buße aus dem Weg gingen, und daß Augustin als kluger Seelsorger auf diese Ängstlichkeit Rücksicht zu nehmen hatte. Eine öffentliche Buße setzte nach seinen eigenen Aussagen ein Bekanntwerden des abzubüßenden crimen geradezu voraus, insofern sie in der Publizierung der Sühne für dieses bekannte Vergehen gipfelte. Eben deshalb wurde sie formell durch eine öffentliche Strafrüge eingeleitet, in der nicht bloß die Sündhaftigkeit des Büßers im allgemeinen, sondern seine konkreten einzelnen Vergehen namhaft gemacht wurden. Augustin bringt in en. in ps. 61, 23 ein bezeichnendes Beispiel für eine solche Strafrüge (Adam S. 63). Die Vergehen des Büßers werden hier im einzelnen angeführt, und das Volk wird aufgefordert, sein weiteres Gebaren zu überwachen und eventuelle Rückfälle dem Bischof anzuzeigen. Gerade in dieser öffentlichen Namhaftmachung der abzubüßenden Vergehen gelangte die Zweckbestimmung der

öffentlichen Buße zu unverhülltestem Ausdruck, insofern erst dadurch der Zusammenhang von Sünde und Sühne für das öffentliche Gewissen deutlich wurde. Vom Begriff einer „öffentlichen Buße" war darum der einer „öffentlichen Strafrüge" gar nicht zu trennen. Hätte Augustin den geheimen Mörder und Ehebrecher zu einer öffentlichen Buße verurteilt, ohne eine ins Einzelne gehende Aufzählung seiner Vergehen vorauszuschicken, so hätte das notwendig das peinlichste Aufsehen erregen und die Aufmerksamkeit erst recht auf den Büßer lenken müssen. Augustin erzählt nun allerdings von einem derartigen Kopfschütteln der Gläubigen. Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus. Aut putant nos scire, quod nescimus; aut putant nos tacere, quod scimus (serm. 82, 8, 11). Aber gerade seine Verteidigung: aut putant etc. beweist, daß sich der Tadel der Gläubigen nicht gegen das Unterlassen der Strafrüge für sich allein, sondern gegen das Unterlassen der öffentlichen Buße überhaupt richtete. Denn die Bemerkung aut putant nos scire quod nescimus setzt voraus, daß jede öffentliche Bußbetätigung des Sünders, den die Gläubigen im Auge hatten, unterblieb. Sonst hätte ja Augustin nicht sagen können, daß er von dem Vergehen „nicht wisse". Dieselbe Folgerung ergibt sich aus dem anderen disjunktiven Glied: aut putant nos tacere, quod scimus. Eine solche Meinung der Gläubigen, daß der Bischof geflissentlich über die Sünde des Dritten hinwegsehe, konnte doch nur dann aufkommen, wenn der Bischof in keiner Weise öffentlich gegen den Sünder vorgegangen war. Hätte er ihn im Fall einer wirksamen correptio mit der Exkommunikation belegt und der Büßergemeinde einverleibt, so wäre ein derartiger Argwohn der Gläubigen schlechtweg unbegreiflich. Poschmann meint (S. 7): „Der Bischof konnte ja niemand ohne weiteres zur Übernahme der Buße zwingen; seine geheimen Ermahnungen konnten alle an der Hartnäckigkeit des Sünders abprallen, so daß die Bemühungen des Bischofs ganz unbekannt blieben." Allein wenn die Gläubigen, wie Augustin hier voraussetzt, bereits über den Sünder munkeln, war dann der Bischof

nicht berechtigt, ja unter Umständen verpflichtet, die letzte und äußerste Form der correptio, die Strafe der Exkommunikation, über den Halsstarrigen zu verhängen? Und warum entschuldigt sich Augustin nicht damit, daß er die Strafrüge zwar angewendet, daß sie aber vergeblich gewesen sei? In Wirklichkeit hat er denn auch keine vergebliche Rüge im Auge; denn er fügt ohne weiteres seiner Bemerkung erklärend hinzu: sed forte, quod scis, et ego scio. Sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare. Er denkt also nicht an ein Fehlschlagen seiner geheimen Rüge. Und gerade um ihren Erfolg zu sichern, unterläßt er allen äußeren Apparat. Und nur dieses völlige Unterlassen jedes öffentlichen Vorgehens gegen den Sünder macht es verständlich, wie die Gläubigen zu ihren Urteilen über den Bischof kommen konnten.

Wir stellen fest: es widerstreitet sowohl dem Augustinischen Sprachgebrauch von correptio publica wie der von Augustin festgehaltenen Zweckbestimmung der öffentlichen Buße, die in serm. 82 empfohlene secreta correptio für geheime Frevel als eine bloße geheime Strafrüge mit nachfolgender öffentlicher Buße zu deuten.

2. ep. 95. Daß mit dem Unterlassen der öffentlichen Bußrüge auch die Verhängung der öffentlichen Buße selbst unterblieb, beleuchtet noch eindringlicher ep. 95, 3. Die Stelle gibt uns einen Einblick in die Welt der Sorgen, welche die richtige, zweckmäßige Handhabung der Buße dem seeleneifrigen Bischof bereitete. Augustin spricht zunächst ganz allgemein von den großen Schwierigkeiten, welche die Pflicht der Rücksichtnahme auf die Individualität eines Delinquenten für die Bestimmung des Strafmaßes (vindicandi modus) mit sich bringt. Quis etiam sit vindicandi modus, non solum pro qualitate vel quantitate culparum, verum etiam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset, ne non solum non proficiat, sed etiam deficiat, quam profundum et latebrosum est. Nicht die Zahl und Schwere der Vergehen allein ist also in Erwägung zu ziehen, sondern auch das individuelle Vermögen des Sünders: was er auf sich nehmen mag, und was ihm widerstrebt. Augustins Erfahrung läßt ihn besorgen,

daß die Furcht vor der vindicta impendens mehr Sünder zum Schlechten getrieben denn gebessert hat. Impendentem quoque vindictam metuentes, quae ab hominibus metuitur, nescio utrum plures correcti sunt quam in deterius abierunt. Ein Konflikt tut sich auf zwischen der Rücksichtnahme auf die Besserung des Einzelnen und der Rücksichtnahme auf den Dritten. Quid cum saepe accidat, ut si in quemquam vindicaveris, ipse pereat; si inultum reliqueris, alter pereat? Von diesen allgemeinen Erfahrungen aus exemplifiziert er nunmehr auf seine eigene Praxis. Er selbst ist sich bewußt, täglich daneben zu greifen (ego in his quotidie peccare me fateor). Der Konflikt spitzt sich für ihn dahin zu: ignoro, quando quove modo custodiam id, quod scriptum est: peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant (1 Tim. 5, 20) et quod scriptum est: corripe eum inter te et ipsum solum (Mt. 18, 15), et quod scriptum est: nolite ante tempus judicare, ut non judicemini (1 Kor. 4, 5) ... et quod scriptum est: tu quis es, qui judicas alienum servum (Röm. 14, 4) ... unde confirmat, de his se dicere, qui intus sunt; et rursus eos judicari jubet, cum dicit: quid enim mihi de his, qui foris sunt, judicare. Nonne de his, qui intus sunt, vos judicatis? Auferte malum ex vobis ipsis (1 Kor. 5, 12. 13).

Der Konflikt besteht also für Augustin in der richtigen Anwendung der beiden Schriftgruppen, die einerseits eine Rücksichtnahme auf das öffentliche Gewissen, anderseits ein schonendes Vorgehen gegen den einzelnen Büßer heischen. Diese beiden Schriftgruppen in der rechten Weise in die Praxis überzusetzen, quantae curae ac timoris est.

Wir blicken hier unmittelbar in die Seele des Bußleiters von Hippo, in die argen inneren Schwierigkeiten, welche für ihn in der rechten Verwaltung der claves lagen.

Mit keinem Wort spricht er davon, daß es sich in diesem Konflikt darum handle, ob er gewissen schweren Sündern die öffentliche Bußrüge ersparen dürfe oder nicht. Nicht die Bußrüge als solche macht ihm Skrupel, sondern die richtige Auswahl der vindicta, also die rechte Bestimmung der Bußstrafe. Nicht Halsstarrige, sondern Bekehrungswillige hat er vor sich. Der Gegensatz, der ihm vorschwebt, ist nicht:

öffentliche oder geheime Bußrüge, sondern öffentliche oder geheime vindicta. Das Wort des Herrn corripe eum inter te et ipsum solum (Mt. 18, 15) zieht er ausdrücklich ebenso wie im serm. 82 an. Aber es macht ihn nicht darauf aufmerksam, daß er in gewissen Fällen des Sündertrotzes sich mit einer geheimen Rüge bescheiden müsse, sondern darauf, daß er bei Bestimmung der vindicta des Büßers nicht bloß auf die Zahl und Schwere seiner Sünden, sondern auf seine seelischen Kräfte (vires animorum), auf sein Können und Wollen sowie auf seine Abneigungen zu achten habe. Er bezieht es also auf die gesamte Bußbehandlung. Es verwehrt ihm jedes gestrenge, nur den Rechtsstandpunkt wahrende Vorgehen. Und darum kommentiert er es mit dem andern Bibelwort: „Richtet nicht vor der Zeit, auf daß ihr nicht gerichtet werdet." „Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Seinem Herrn steht oder fällt er. Er wird aber stehen, denn Gott hat die Macht, ihn aufrecht zu halten." Aus Mt. 18, 15 liest er also die Pflicht des Bischofs heraus zu milder Behutsamkeit in der Handhabung der Bußzucht. Anderseits macht ihm 1 Tim. 5, 20 das arguere coram omnibus zur Pflicht, und aus 1 Kor. 5, 12. 13 hört er die Mahnung: „Entfernt den Bösen aus eurer Mitte." — Der Konflikt besteht also für Augustin genau gesehen darin, ob er im einzelnen Fall aus Rücksicht auf das öffentliche Gewissen strenge Gerechtigkeit üben und die Exkommunikation verhängen solle, oder ob er in Wahrung der individuellen Bedürfnisse des Büßers von einer Exkommunikation abzusehen und diskret schonend zu verfahren habe. Der Schutz des öffentlichen Gewissens fordert den Ausschluß vom Altar, die Sorge für die Einzelseele heischt ein nach den individuellen Besonderheiten abgestuftes Züchtigen, eine vindicta non solum pro qualitate et quantitate culparum, verum etiam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset.

Der Gegensatz zwischen dem corripe eum inter te und dem auferte malum ex vobis fordert, daß die Rücksichtnahme auf das individuelle Können und Wollen des Büßers gerade darin besteht, daß keine Exkommunikation ver-

hängt wird,[1]) daß also auch, insoferne die Exkommunikation dem öffentlichen Bußverfahren zugrundeliegt, von jeder Öffentlichkeit des Verfahrens abgesehen werde. Ep. 95, 3 bietet somit einen lehrreichen Kommentar zum Begriff der correptio secreta von serm. 82, insoferne einmal darin der exakte Nachweis erbracht ist, daß die „geheime Zurechtweisung" sich nicht auf ein geheimes Zureden zur Buße beschränkt, sondern auch die individuell abgestufte Bußstrafe selbst, also die geheime Bußzucht in ihrem gesamten Umfang bedeutet; und insofern darin weiterhin als das Wesentliche des geheimen Verfahrens der Verzicht auf die Exkommunikation angemerkt ist.

3. sermo 351. Eine besondere Bedeutung in der Bußlehre Augustins beanspruchen serm. 351. 352, insofern sie allein zum Unterschied von den übrigen Darlegungen des Kirchenlehrers sich ex professo über die Kirchenbuße verbreiten. Da sich serm. 352 in paränetisch allegorische Betrachtungen verliert und gegenüber serm. 351 nichts Neues zu bieten hat, genügt die Untersuchung von serm. 351. In meiner Schrift (S. 7 f.) glaube ich die Echtheitsfrage hinreichend vorsichtig abgewogen zu haben.

Von c. 4, 7 an bespricht die Predigt ausführlich die tertia actio paenitentiae, d. h. die Kirchenbuße. Nachdem sie von der Notwendigkeit der inneren Einkehr und der unabweislichen Pflicht, sich der kirchlichen Buße zu unterwerfen (4, 7. 8. 9), gehandelt, beschreibt sie c. 4, 9 das Verfahren, das der reuige Büßer einzuhalten hat. Dabei entwickelt sie folgenden Gedankengang: Der erste Schritt auf dem Weg der Bekehrung ist die reuige Selbsteinkehr und der Entschluß zur Kirchenbuße. Der Büßer selbst muß sich zur „Anwendung der strengen, aber heilsamen Medizin verurteilen" und zu den Vorstehern der Buße kommen (cum ipse in

[1]) Der Ausdruck quid recuset deutet zunächst auf das Widerstreben des Gläubigen gegen die Verhängung der Exkommunikation hin, im Zusammenhang damit aber auf die Ablehnung der durch die Exkommunikation eingeleiteten öffentlichen Buße. Vgl. hiezu serm. 351, 4, 9: in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset, non resistat.

se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur). Unter dem proferre medicinae sententiam ist, wie sich aus den im c. 4, 7 gebrauchten Parallelstellen ergibt, der Ausschluß von der Eucharistie zu verstehen.[1]) Während Augustin aber in c. 4, 7, wo er die Aufgaben des Pönitenten nur im allgemeinen beschreibt, hinzufügt, daß die Selbstverurteilung die Grundlage für das kirchliche Urteil der Exkommunikation abgebe (ut ... per ecclesiasticam disciplinam a sacramento coelestis panis interim separetur), spricht er hier in c. 4, 9, wo er den konkreten Weg angeben will, den der Büßer zu gehen hat, nur von der Selbstverurteilung und vom Aufsuchen des antistes. Es handelt sich also hier zunächst nur um ein freiwilliges Fernbleiben vom Altar (gegen Poschmann S. 15). Ob dieser Selbstverurteilung auch ein kirchliches Urteil folgen werde, das hat eben nicht der Büßer, sondern der antistes zu entscheiden. — Durch die Selbstanzeige beim antistes beweist der Pönitent bereits, daß das neue Leben in ihm erwacht ist (bonus jam incipiens esse filius). Als zum Leben Erwecketer hat er sich dem mütterlichen Organismus einzufügen (maternorum membrorum ordine custodito), d. h. sich der Kirchenbuße zu unterwerfen. Dies tut er dadurch, daß er von den Vorstehern der Sakramente die besondere Art und Weise, wie er zu büßen hat, entgegennimmt (a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum). Indem er devotus, supplex das Opfer eines zerknirschten Herzens darbringt, muß er sich aber zu dem verstehen, quod non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemplum, d. h. er muß bereit sein, durch die Form seiner Genugtuung auch die ceteri zu erbauen. Darum darf er sich, wenn seine Sünde nicht bloß für ihn ein schweres Vergehen (non solum in gravi ejus malo), sondern auch für die anderen ein so bedeutendes Ärgernis ist (sed etiam in tanto scandalo

[1]) Vgl. die Wendungen: qui medicinam coelestis disciplinae contemnens noluit paulisper a visibilibus separari; postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis Domini, ut.. per ecclesiasticam disciplinam a sacramento coelestis panis interim separetur.

aliorum est), und wenn der antistes dafür hält, daß es dem Nutzen der Kirche förderlich sei (atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti), nicht weigern, unter Kenntnis von vielen, ja selbst des ganzen Volkes Buße zu tun (in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset).

Es war nötig, den Zusammenhang der Stelle derart ausführlich vorzulegen, um die Basis für die folgenden Feststellungen zu sichern. 1) Es handelt sich um das Bekenntnis einer schweren Tatsünde gegen den Dekalog. Denn die täglichen aus der mortalitas carnis stammenden Sünden werden durch die in c. 3 behandelte altera paenitentia der Lebensbuße, wie sie sich zumal in der fünften Vaterunserbitte ausspricht (c. 3, 6), getilgt. Daß zu diesen peccata quotidiana auch die schweren Gedankensünden zählen, habe ich in meiner Schrift S. 19 f. nachgewiesen. Es kommen also nur schwere Tatsünden in Frage. 2) Die Sühne kann unter Voraussetzung der Zerknirschung des Sünders nur durch den antistes auferlegt werden. Das Bekenntnis v o r i h m ist also wesentlich. 3) Es steht beim Ermessen der praepositi sacramentorum, d. h. der kirchlichen Bußleiter, die Art der Sühne zu bestimmen. Sie haben dabei nach ep. 95, 3 nicht nur pro qualitate vel quantitate culparum, sondern auch pro quibusdam viribus animorum zu entscheiden. 4) Die Sühne muß unter Umständen vor einer beschränkten oder vollen Öffentlichkeit erfolgen. H i e f ü r m ü s s e n a b e r z w e i B e d i n g u n g e n g e g e b e n s e i n: einmal die, daß die Sünde einen gewissen Grad des Ärgernisses für andere erreicht hat (s i peccatum ejus ... in tanto scandalo aliorum est); zum zweiten die, daß der antistes die Publizierung aus Rücksicht auf das Wohl der Gläubigen für nötig hält (atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti). Augustin vergißt nicht, diesen letzteren Punkt besonders zu betonen, weil er im antidonatistischen Streit wiederholt die disziplinäre Regel zu verteidigen hatte, daß man selbst im Fall eines offenkundigen, ärgerniserregenden Vergehens von einer kirchlichen Maßregelung absehen dürfe, falls der Kirchenfriede dadurch bedroht sei, daß also ein Ausschluß nur erfolgen dürfe salvo

pacis vinculo (c. ep. Parm. 2, 1, 3), ubi periculum schismatis nullum est (3, 2, 13).

Aus diesen Feststellungen ergibt sich: für eine schwere Sünde war die öffentliche Kirchenbuße nicht ohne weiteres erfordert. Ohne weiteres nötig war lediglich das Bekenntnis vor dem antistes und die Übernahme der entsprechenden Bußauflage.

Serm. 351 hebt also deutlicher als andere augustinische Texte hervor, daß das Wesen der Kirchenbuße nicht in ihrer Öffentlichkeit, sondern in der Bußzucht durch den antistes bestand. Die Öffentlichkeit kam nur in genau umschriebenen Fällen als erschwerendes, sekundäres Moment hinzu. Die Klarheit, mit der hier Augustin das Wesentliche vom Nichtwesentlichen, Sekundären unterscheidet, könnte nicht zuletzt an der Echtheit des sermo irre machen, wenn sich das hier entworfene Bußbild nicht in den Rahmen der sonstigen augustinischen Gedanken einfügte, und wenn nicht gerade an dieser Stelle (c. 4, 9) sozusagen Wendung für Wendung augustinische Art verriete. Serm. 351 ist also ein Zeuge nicht bloß dafür, daß Augustin für schwere Tatsünden eine Kirchenbuße ohne jede Öffentlichkeit kannte, sondern auch dafür, daß er das Wesentliche der Kirchenbuße in dem Bekenntnis und in der Buße vor dem antistes erblickte.

Poschmann muß im Hinblick darauf, daß nach dem Kirchenvater „die kirchlichen Zuchtmittel verschieden sind, je nachdem die Sünde öffentlich bekannt ist oder nicht", zugestehen: „Hier könnte es allerdings scheinen, als ob nur für die öffentlichen Vergehen öffentliche Buße geleistet worden wäre." Allein er glaubt seine Theorie dadurch retten zu können, daß er die hier von Augustin erwähnte Öffentlichkeit, im besonderen den Ausdruck: in notitia multorum vel etiam totius plebis auf die Öffentlichkeit der correptio, d. i. der Strafrüge allein bezieht. Die Buße selbst sei in jedem Fall eine öffentliche, und nur die öffentliche Kundmachung des Vergehens habe sich je nach der Schwere der Sünde nur auf einen beschränkten oder unbeschränkten Kreis der Gläubigen bezogen. „In notitia totius plebis agere paenitentiam

heißt, sich der kirchlichen Buße mit vorausgehender correptio publica unterziehen. Die Buße spielt sich dagegen noch nicht in notitia totius plebis ab, wenn der Büßer wegen eines geheimen Vergehens bloß vom Altare fernbleibt" (S. 16).

Will Poschmann damit sagen, daß ein geheimer Sünder, der durch den antistes nur geheim gerügt wurde, mit seiner Buße nur insoweit in die Öffentlichkeit trat, als er „vom Altare fernblieb", so bin ich mit ihm völlig einig. Dann gibt er aber zu, daß die geheime correptio auch eine geheime satisfactio nach sich zog, und alle seine Beteuerungen, daß die correptio secreta die Öffentlichkeit der Bußleistung unangetastet gelassen habe, fallen in sich zusammen.

In Wirklichkeit scheint das freilich Poschmanns Meinung nicht zu sein. Nicht die Öffentlichkeit der Buße, sondern nur die Öffentlichkeit der Strafrüge wird nach ihm an dieser Stelle auf gewisse Fälle beschränkt. Um dies wahrscheinlich zu machen, deutet er in dem schlichten Satz: in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset das „in notitia multorum etc." auf die Kundmachung des Vergehens durch die öffentliche Strafrüge und das „agere paenitentiam" auf die Ableistung der öffentlichen Buße (S. 16). Insofern die Gläubigen über die näheren Umstände der Buße vornehmlich auf dem Weg der öffentlichen Zurechtweisung unterrichtet wurden, ist mit dem Ausdruck in notitia etc. gewiß auch auf die Öffentlichkeit der Strafrüge Bezug genommen. Aber es ist nicht bloß an sie gedacht. Denn nicht bloß von einem unter Kenntnisnahme der halben oder ganzen Öffentlichkeit erfolgenden corripi ist die Rede, sondern von einem agere paenitentiam. Nicht bloß der eine Akt der öffentlichen Buße, die Entgegennahme der correptio publica, sondern ihr gesamter Ablauf gelangt darnach zur Kenntnis der multi bzw. des ganzen Volkes, vor allem also die separatio ab altari als ihrer grundlegenden Voraussetzung, weiterhin die Aufnahme in den ordo paenitentium durch die Handauflegung und endlich die satisfactio innerhalb der festgesetzten tempora paenitentiae. Es ist dem Text widersprechend und rein willkürlich, hier nur an die öffentliche Zurechtweisung zu denken. Insoferne die die

öffentliche Buße einleitenden kirchlichen Akte nicht vor der ganzen Gemeinde, sondern nur vor einer begrenzten Zahl von Gläubigen erfolgten (in notitia multorum), darf man von einer „halböffentlichen" Kirchenbuße reden. Wurden diese Akte aber in voller Öffentlichkeit vorgenommen (in notitia etiam totius plebis), d. h. ante absidem (vgl. Adam S. 124 ff.), so war die Kirchenbuße im Vollsinn eine „öffentliche". Die größere oder geringere Öffentlichkeit der Buße richtete sich naturgemäß nach dem größeren oder geringeren Bekanntsein der Sünde. Dadurch, daß Augustin eine solche Öffentlichkeit nur für gewisse Fälle forderte, nämlich dann, wenn schweres Ärgernis vorlag und wenn überdies kirchliche Rücksichten nicht dagegen waren, bezeugt er, daß in den übrigen Fällen, d. h. dann, wenn die Sünde innerhalb der Gemeinde „geheim" war, ein paenitentiam agere erfolgte, ohne daß die multi oder gar die tota plebs davon irgendwie erfahren hätten. Die Öffentlichkeit hatte über den Gesamtverlauf dieser Buße schlechterdings keine Kenntnis, weder über den Charakter der Sünde noch über die Dauer und Art der satisfactio. Mit anderen Worten: Es gab in der Kirche Augustins ein agere paenitentiam sine notitia multorum vel etiam totius plebis.

In serm. 351 liegt also ein klares Dokument für das Bestehen der geheimen Kirchenbuße vor. Poschmann stößt sich daran, daß Augustin in c. 4, 10 desselben sermo die Gläubigen, welche sich auf das Beispiel anderer scheinbar unwürdig zum Tisch des Herrn tretender Sünder berufen, nicht auf eine event. Privatbuße dieser Sünder hinweist. „Das wäre doch in vielen Fällen die einfachste Erklärung dafür gewesen" (S. 18). „Es handelt sich hier wohlgemerkt um Sünden, die zwar nicht ganz geheim blieben, aber immerhin nicht so bekannt sind, daß sie der correctio publica unterliegen müßten." Aber wie konnte Augustin mit einem Hinweis auf die Ableistung der geheimen Buße antworten, wenn diese Leute, wie der Text für nicht wenige voraussetzt, sich nicht bekehrungswillig zeigten und zudem crimina begangen hatten, die schon in die Öffentlichkeit gedrungen waren (quorum talia crimina non ignorat scil. fidelis frater)? Übri-

gens fehlt nicht jeder Hinweis auf eine geheime Bekehrung. Augustin erwidert nämlich: multi enim corriguntur ut Petrus; multi tolerantur ut Judas; multi nesciuntur, donec veniat Dominus. Nur die letztere Gruppe der unwürdig kommunizierenden Sünder bleibt also den Bußrichtern verborgen (nesciuntur), und zwar deshalb, weil sie, wie Augustin weiter bemerkt, ihnen von den Mitwissern nicht angezeigt werden, sei es um die eigenen Vergehen damit zu beschönigen, sei es aus Mangel an einwandfreien Beweisen. Um die beiden ersten Gruppen, d. i. um die „geheim" in der Weise des hl. Petrus Bekehrten und um die, welche aus Rücksicht auf den Kirchenfrieden toleriert werden müssen, weiß also die Bußleitung. Somit gibt es unter denen, die nach Meinung der Gläubigen als Schuldige zur Eucharistie gehen, nach dem Wissen der Bußleiter doch multi, die wie Petrus im Verborgenen sich bekehrt und Vergebung erlangt haben, ohne eine öffentliche Buße vor den Gläubigen zu leisten. Oder möchte Poschmann die geheime correctio dieser multi auf außersakramentalem Weg erklärt wissen? Wie konnten dann aber die judices ecclesiastici davon erfahren?

Sei dem wie immer: jedenfalls wird von dieser Frage unser Hauptergebnis nicht berührt, daß serm. 351 die Buße vor dem antistes allein nicht bloß kennt, sondern auch als den eigentlichen Wesenskern der Kirchenbuße hinstellt.

Von hier aus gewinnt auch die bekannte Stelle de div. quaest. 83 c. 26 ihre Beleuchtung. Augustin unterscheidet hier drei Arten von Sünden: peccata infirmitatis, imperitiae, malitiae. Die infirmitas ist Gegensatz zur virtus, die imperitia steht der sapientia und die malitia der bonitas gegenüber. Quisquis igitur novit, quid sit virtus et sapientia Dei, potest existimare, quae sint peccata venialia. Et quisquis novit, quid sit bonitas Dei, potest existimare, quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo. Quibus bene tractatis probabiliter judicari potest, qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur, et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam. Poschmann meint, die Antwort Augustins auf die Frage,

welche Sünden als Todsünden und welche als läßliche anzusehen seien, sei „ebenso einfach wie klar" (S. 28). In Wirklichkeit ist sie aber durchaus nicht klar, wie denn auch Augustin nur von einem probabiliter judicari potest spricht. Der Maßstab, nach dem der Kirchenvater die Sünden beurteilt wissen will, ist der Gottesbegriff (quisquis igitur novit etc.). Wer nämlich eine Vorstellung davon hat, was das heißt: der mächtige Gott, der weise Gott, wird in der Beurteilung der bloßen Schwachheitssünden der Gnade Gottes vertrauen, und in der Beurteilung der bloßen Unwissenheitssünden dem göttlichen Gnadenlicht. Er wird also diese Sünden ohne weiteres als „vergebbar" ansehen.[1]) Wer aber weiß, was das bedeutet, der gütige Gott, wird die Bosheitssünde, die sich gerade gegen das Gutseinwollen Gottes wendet, die sich also gegen Gottes gnädiges Entgegenkommen stemmt, der gebührenden Strafe sowohl „hier" wie in der Ewigkeit überantworten, d. h. er wird die Vergebung nicht ohne weiteres gewähren, sondern zunächst für diese Welt (hic) die Strafsentenz der Exkommunikation fällen. Es wird im letzten Abschnitt noch zu untersuchen sein, an welche Sünden Augustin hier in erster Linie denkt. — Im Licht dieser Gesichtspunkte (quibus bene tractatis)[2]) kann „mit einiger Wahrscheinlichkeit (probabiliter) entschieden werden, welche Sünder zunächst der kirchlichen Bestrafung zu übergeben sind, und welche ohne weiteres Vergebung finden sollen, quamvis peccata fateantur.

Augustin hat hier Sünden im Auge, welche n i c h t durch die paenitentia cotidiana Vergebung erhoffen dürfen. Was peccata cotidiana seien, und in welcher Weise diese Nachlaß finden könnten, hat er seinen Gläubigen derart häufig und ausführlich dargelegt, daß er hier, wo es sich um eine Art beichtväterliche Anweisung handelt, wie Poschmann (S. 28)

---

[1]) Damit korrigiere ich meine frühere Auslegung, die unter den venialia dieser Stelle läßliche Sünden im theol. Sinn verstand (Adam S. 18). Das venialia hat hier vielmehr, weil im Gegensatz zur certa poena stehend, den ursprünglichen Sinn von „vergebbar". So spricht Augustin auch sonst von einem venialis iniquitatis modus (de civ. D. 21. 27, 5) oder von veniabiliora peccata (ep. 153, 2).

[2]) Meine frühere Deutung, die das quibus bene tractatis auf die unmittelbar vorausgehenden peccata malitiae bezog (S. 145), gebe ich damit auf.

nicht leugnen will, von ihnen nicht eigens zu reden braucht. Augustin spricht hier nur von Sünden, die nicht alltägliche, zum mindesten also schwerer sind denn schwere Gedankensünden. Denn sonst wären sie nach den vom Kirchenvater wieder und wieder betonten Grundsätzen nicht eigens zu „beichten" gewesen (quamvis peccata fateantur). Poschmann irrt, wenn er glaubt, es sei Augustins Lehre, daß alle Schwachheits- und Unwissenheitssünden ohne weiteres läßliche, d. h. nicht bußpflichtige Sünden seien. Gehören ja doch für Augustin sämtliche Sünden, auch die schweren und schwersten, einer dieser beiden Klassen an, wie er in enchir. 81, 22 ausdrücklich bemerkt: duabus ex causis peccamus, aut nondum videndo, quid facere debeamus, aut non faciendo, quod debere fieri jam videmus: quorum duorum illud ignorantia malum est, hoc infirmitatis. Die Einteilung in Unwissenheits-, Schwachheits- und Bosheitssünden soll also nicht einen Maßstab an die Hand geben, wie die schweren von den läßlichen Sünden zu unterscheiden seien, sondern welche von der Gesamtheit der Unwissenheits- und Schwachheitssünden der paenitentia luctuosa zuzuweisen seien und welche nicht. Richten sie sich nicht bloß gegen die Weisheit und Kraft Gottes, sondern auch gegen seine Güte, d. i. gegen seinen barmherzigen Vergebungswillen, so gebührt ihnen nicht nur in futuro saeculo, sondern auch hic, d. h. in der empirischen Kirche, eine certa poena.

So ist also Augustins Voraussetzung die: von den schweren Sünden, die vor dem Bußpriester bekannt werden, sind nicht alle der disseitigen certa poena, d. h. der paenitentia luctuosa et lamentabilis zuzuweisen. Für einen Teil, nämlich für jene Sünden, die nach dem Urteil des Bußleiters nicht den Charakter der malitia an sich tragen, genügt das Geständnis vor dem Bußleiter allein.

Wir haben hier dieselbe Situation, wie sie serm. 351, 4, 9 beschreibt, wenn er von schweren Sündern spricht, die vom antistes allein ihren satisfactionis modus empfangen, ohne zur öffentlichen Buße verurteilt zu werden.

4. de fid. et op. 26, 48. Nach wie vor finde ich in dieser Stelle den klassischen Beweis für die Existenz einer geheimen Kirchenbuße in Hippo. Nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret apostolus: congregatis vobis et meo spiritu tradere ejusmodi satanae in interitum carnis (1 Kor. 5, 4. 5).... Item nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis, qui proprie paenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus: corripe eum inter te et ipsum solum et si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Postremo nisi essent quaedam, sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.

Über die erste und dritte Gruppe dieser Sünden kann kein Zweifel bestehen. Zur ersten Gruppe gehören alle jene, welche mit der Exkommunikation bestraft werden; zur dritten die „täglichen" Sünden, für welche die quotidiana medela des Vaterunsergebets eingesetzt ist.

Welche Sünden gehören zur zweiten Gruppe? Offensichtlich nehmen sie eine Mittelstellung ein: einerseits werden sie nicht der öffentlichen Bußzucht der proprie paenitentes zugewiesen, anderseits sind sie aber auch durchaus nicht venialia, sonst wäre ihre Unterscheidung von der dritten Gruppe zwecklos. Wir haben also in der zweiten Gruppe Sünden vor uns, die einerseits keine venialia, folglich crimina sind, anderseits doch nicht der Exkommunikationsbuße unterstellt werden, sondern quibusdam correptionum medicamentis zu heilen sind.

Was versteht Augustin unter diesen „gewissen Heilmitteln der Zurechtweisung"? Weil er sich für das Bestehen dieser Sündenklasse auf Mt. 18, 15 beruft (corripe eum inter te et ipsum solum), glaubt Poschmann an die brüderliche Zurechtweisung denken zu sollen: „Die brüderliche Zurechtweisung als solche hat gegenüber gewissen Vergehen sündentilgende Kraft. Gerade in serm. 82 ist das klar ausgesprochen" (S. 10). Indem Poschmann serm. 82, 3, 5 zitiert, wo Augustin nicht wie in serm. 82, 8, 11 von der correptio des Bischofs

gegen den geheimen Sünder, sondern von der rein privaten Zurechtweisung des irrenden Bruders und ihren Wirkungen spricht, kommt er zum Ergebnis: „Im Licht dieser Ausführungen erklären sich die correptionum medicamenta ... ganz ungezwungen.... Neben der ‚eigentlichen' Buße gibt es für gewisse Sünden, nämlich die Sünden gegen die Bruderliebe, noch ein anderes Vergebungsmittel in der brüderlichen Zurechtweisung und Versöhnung. Die Mitwirkung der Kirche ist für dieses Heilmittel zunächst nicht erfordert" (S. 12).

Gegen diese Erklärung ist folgendes festzustellen: 1) Nach Augustin gehören die Sünden gegen die Bruderliebe, soweit sie nicht in Haß ausarten, zu den peccata venialia, die durch die medicina quotidiana des Gebets Heilung finden. Sie gehören also zu den Sünden der dritten Gruppe. Unzähligemale betont dies der Kirchenvater. Hätte sich Poschmann nicht ausschließlich in die Exegese von serm. 82, 3, 5 verrannt, sondern auch andere augustinische Texte herangezogen, hätte er das nicht übersehen können. Es scheint ihm auch entgangen zu sein, daß selbst serm. 351, den er in anderem Zusammenhang wiederholt anzieht, das delictum der gegenseitigen Streitigkeiten als ein Objekt der täglichen Buße anmerkt, das durch die Vaterunserbitte Heilung findet (3, 5. 6; ebenso enchir. 78, 21). Wie oben ausführlich nachgewiesen, ist gerade das Vergeben der Brudersünde die Voraussetzung für die Vergebung einer jeden anderen Sünde und darum mit dem täglichen Vaterunsergebet unlösbar und auf das innigste verknüpft. Quotidie ergo dicamus et corde vero dicamus et quod dicimus, faciamus: dimitte nobis debita nostra etc. Sponsionem facimus cum Deo, pactum et placitum. Hoc tibi dicit Dominus Deus tuus: Dimitte et dimitto (serm. 56, 9, 13). Scitis, quo accessuri sumus, quid prius Deo dicturi sumus? Dimitte nobis debita nostra etc. Agite, ut dimittatis, agite (serm. 50, 8). Ergo quotidie petimus ... quotidie nos prosternimus et dicimus: dimitte nobis etc. Quae delicta tua? Omnia an aliquam partem? Omnia. Sic ergo et tu debitori nostro. Hanc ergo regulam ponis, hanc conditionem loqueris;

hoc pacto et placito, quando oras, commemoras, ut dicas: dimitte nobis etc. (serm. 83, 4; vgl. serm. 77, 11; 5, 2; 278, 13).

Wenn also die Brudersünde und gerade sie ein Gegenstand der paenitentia quotidiana ist und durch die medicina quotidiana des Vaterunsers Vergebung findet, wie kommt Poschmann dazu, sie von der dritten Klasse der Sünden, die Augustin eindeutig als täglich e, im gewöhnlichen Leben nicht vermeidbare und deshalb durch die quotidiana medela des Vaterunsergebets zu heilende Vergehen charakterisiert, eigens zu unterscheiden und ihre Heilung einer besonderen Art von Bußmitteln, correptionum medicamentis, zuzuweisen?

Poschmann könnte sich nur in der Richtung einen Ausweg suchen, daß er diese von der Exkommunikationsbuße und dem täglichen Vaterunsergebet sich unterscheidenden „Heilmittel der Zurechtweisung" den schweren Vergehen gegen den Nächsten vorbehält. Allein er betritt diesen Ausweg tatsächlich nicht. Und auch dieser Weg würde trügen. Denn es wurde oben bereits gezeigt, daß der Kirchenvater schwere Vergehen gegen den Nächsten wie homicidium, fraus, rapina ausdrücklich der Exkommunikationsbuße zuweist, daß er die crudelitas odiorum et inimicitiarum mitten unter jene Sünden einbettet, die nach den Lasterkatalogen des Heiligen der öffentlichen Buße zugehören, und daß er die Sünden gegen den Dekalog, von denen nach ihm sieben Gebote zu den peccata in proximum gehören, als Gegenstand der Exkommunikationsbuße bezeichnet.

2) Der Grundfehler der Poschmannschen Auslegung liegt in der durchaus unaugustinischen Erklärung des corripe inter te et fratrem solum von Mt. 18, 15. Poschmann legt in dieser Stelle den Ton auf das fratrem, als ob es Augustin gerade um die Hervorhebung zu tun wäre, daß diese Art der Zurechtweisung von den „Brüdern" selbst zu üben sei. Nimmt man die Schriftstelle für sich allein, so wäre Poschmanns Deutung gewiß einwandfrei. Aber es handelt sich doch hier nicht um die Frage, wie die Stelle an sich interpretiert werden könne, sondern wie sie Augustin tatsächlich interpretiert hat. In demselben

sermo, den Poschmann zur Grundlage seiner ganzen Polemik erhebt, erklärt der Kirchenlehrer authentisch, wie er das peccavit in te frater tuus meint. Peccavit ergo in te frater tuus, s i t u s o l u s n o s t i, tunc vere in te solum peccavit. Nam si m u l t i s a u d i e n t i b u s tibi fecit injuriam, et in illos peccavit, quos testes suae iniquitatis effecit.... Quando me audiente fratri meo quisque injuriam facit, absit, ut a me injuriam illam alienam putem. Prorsus et mihi fecit; immo et mihi plus fecit, cui putavit placere, quod fecit. Ergo ipsa corripienda sunt c o r a m o m n i b u s, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt s e c r e t i u s, quae peccantur secretius (serm. 82, 7, 10).

Augustin liest also aus der Schriftstelle Mt. 18, 15 die Pflicht der G e h e i m h a l t u n g der correptio für gewisse Fälle heraus. Aus dem corripe inter te et fratrem solum ergibt sich für ihn, daß man das andere Schriftwort: qui arguit palam etc. nicht auf alle Fälle der Zurechtweisung anwenden darf. Distribuite tempora et concordat scriptura (l. c.). Nicht um den Gegensatz der brüderlichen und amtlichen, sondern der geheimen und öffentlichen Zurechtweisung ist es seiner Exegese von Mt. 18, 15 zu tun.

Die Pflicht der Geheimhaltung dehnt er im unmittelbar Folgenden (serm. 82, 8, 11) auf die bischöfliche Zurechtweisung aus, falls dem Bischof geheime Vergehen wie geheime Unzucht und geheimer Mord bekannt werden. So oft er das corripe inter te et ipsum solum in Sachen der Bußseelsorge anzieht, hebt er nicht das frater tuus hervor, d. i. die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer p r i v a t e n Zurechtweisung im Unterschied zur b i s c h ö f l i c h e n, sondern das peccare in te, d. i. das allgemeine Prinzip: geheime Vergehen müssen geheim behandelt werden. So findet er in de corr. et gr. 16, 49 in dem Herrnwort von Mt. 18, 15 (si peccaverit in te frater tuus) die sententia Domini ausgesprochen, daß das Apostelwort von 1 Tim. 5, 20 vom corripere coram omnibus nur von jenen Sünden gelte, quae non latent. Mit keiner Silbe deutet er eine Einschränkung des Herrnwortes auf die Sünden der Lieblosigkeit an. Dieselbe Auslegung von Mt. 18, 15 findet sich in der Schrift de fid. et op. 3, 4, also in der

gleichen Schrift, deren Zeugnis für die geheime Kirchenbuße (26, 48) eben zur Untersuchung steht. Auch hier vergleicht Augustin 1 Tim. 5, 20 mit Mt. 18, 15 und zieht aus dem Vergleich die Folgerung: utrumque enim faciendum est, sicut infirmitatis diversitas admonet eorum, quos utique non perdendos, sed corrigendos curandosque suscepimus et alius sic, alius autem sic sanandus est. Nicht um die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung als solcher ist es ihm also mit dem Zitat von Mt. 18, 15 zu tun, sondern ausschließlich um die biblische Begründung der Berechtigung eines geheimen Verfahrens. — Ebensowenig denkt er in der früher besprochenen ep. 95, 3 daran, das corripe inter te et ipsum solum von Mt. 18, 15 auf den Bruder, d. i. auf die private Zurechtweisung im engeren Sinn zu beziehen. Er benützt es lediglich als authentischen Schriftbeweis für den Grundsatz, daß der Bischof nicht alle schweren Sünder mechanisch gleichmäßig nach dem Apostelwort: peccantes coram omnibus argue etc. behandeln darf, sondern daß er bei der Feststellung des modus vindicandi sowohl auf Größe und Art der Schuld, wie darauf zu achten habe, quid quisque sufferat, quid recuset.

In Mt. 18, 15 erblickt somit Augustin die klassische Stelle für die Erlaubtheit eines geheimen Verfahrens. Die Beziehung der Stelle auf den Bruderzwist ist für seine Exegese nur der Ausgangspunkt, von dem sie zur Gleichung: frater solus = episcopus solus fortschreitet. Wenn darum Augustin in de fid. et op. 26, 48 eben dieses Herrnwort von Mt, 18, 15 benützt, um die Existenz eines von der Exkommunikationsbuße und von der täglichen Buße verschiedenen Bußmittels darzutun, so darf es dem augustinischen Sprachgebrauch entsprechend nur von dem geheimen Bußverfahren des episcopus solus verstanden werden, nicht von einer rein privaten „brüderlichen Zurechtweisung".

3) Letztere Auslegung fiele übrigens gänzlich aus dem Zusammenhang der Stelle. Das Schriftchen de fid. et op. behandelt, was Poschmann entgangen zu sein scheint, obschon es der Kirchenvater selbst (27, 49) hervorhebt, tres

quaestiones über die Duldung der Schlechten in der Kirche, über den Unterricht der Katechumenen in der fides sola vor der Taufe und über die Möglichkeit, ob ein Getaufter auch bei andauernd unsittlichem Lebenswandel durch die Kraft des Glaubens und der Sakramente das Heil erlangen könne. Unsere Stelle greift nicht, wie Poschmann fälschlich glaubt S. 12 Anm.), auf die in c. 3 und 4 begründete Notwendigkeit der kirchlichen Zucht und auf die dafür angezogenen Schriftstellen 1 Kor. 5, 9 und Mt. 18, 19 zurück, sondern steht ausschließlich im Zusammenhang mit der 3. quaestio. Gegenüber der pharisäischen Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit beweist sie die Notwendigkeit einer steten Herzensreinigung durch den Hinweis auf die peccata, wie sie in den kirchlichen Bußeinrichtungen vorausgesetzt sind. Die Meinung, man könne ohne Sünde leben, wird durch die einfache Tatsache widerlegt, daß in der Kirche drei verschiedene Heilmittel für die Sünden bestehen: nisi essent quaedam etc. Nicht um „die Notwendigkeit der kirchlichen Zucht" handelt es sich hier, sondern um die Existenz von peccata im Christenleben. Augustin will aus der Verschiedenheit der kirchlichen Bußmittel die Mannigfaltigkeit der Sünden beleuchten. Darnach gibt es Sünden, die nur durch die Exkommunikationsbuße, andere, die mittels der correptionum medicamenta, und eine dritte Gruppe, welche durch die quotidiana medela geheilt werden. Offensichtlich werden hier die Sünden nach dem Grad ihrer kirchlichen Verwerflichkeit unterschieden. Die schwersten (quaedam ita gravia) gehören der ersten Gruppe an; jene dagegen, sine quibus haec vita non agitur, zählen zur dritten Gruppe. Folglich nehmen die Sünden der zweiten Gruppe eine Mittelstellung ein: es eignet ihnen weder ein ausnehmender Grad von Verwerflichkeit (ita gravia), noch sind sie cotidiana. Es sind also Sünden schwerer Art, aber es sind keine qualifizierten schweren Sünden, die Exkommunikation nach sich ziehen. Mit keinem Wort deutet Augustin an, daß damit nur Sünden gegen den Nächsten gemeint seien. Nach seinen Bußsünden-Verzeichnissen gibt es vielmehr Sünden gegen den Nächsten, die mit der Exkom-

munikationsbuße zu belegen sind (homicidium, fraus, rapina). Und anderseits bestehen die peccata quotidiana zu einem nicht geringen Teil aus Sünden gegen die Nächstenliebe. Wie hätte Augustin von da aus dazu kommen sollen, gerade die peccata in hominem einer eigenen zweiten Gruppe zuzuweisen und für sie in den „Heilmitteln der Zurechtweisung" eine vindicta anzugeben, die ihrerseits wieder zwischen der Exkommunikation und der quotidiana medela eine Mittelstellung einnimmt? Sollte für die alltäglichen Beleidigungen des Nächsten eine strengere Sühne gefordert sein als selbst für jene schweren Gedankensünden, die nach Augustin durch die medicina quotidiana des Vaterunsers Heilung finden? Im Zusammenhang der augustinischen Sündenlehre ist es somit reine Willkür, die Sünden der zweiten Gruppe als Sünden „gegen den Menschen" anzusprechen. Für Augustin war die kirchliche Bewertung der Schwere der Sünden allein das Entscheidende, nicht ihr gegenständlicher Unterschied.

4) Und ebenso ist es Willkür, den Ausdruck correptionum medicamenta auf die Sünden gegen den Nächsten bzw. auf die private Zurechtweisung einzuschränken. Gewiß kennt Augustin eine private correptio. Aber er empfiehlt sie nicht bloß dann, wenn es sich um Sünden gegen den Nächsten, sondern auch gegen Gott handelt. Niemand darf in jenen, mit denen er durch die vitae necessitas verbunden ist, monenda vel arguenda vernachlässigen (de civ. D. 1, 9). Ipsa quippe in tanta re negligentia grave malum est (c. ep. Parm. 3, 1, 2). Solche correptio hat der Vater gegen seinen störrischen Sohn zu üben (vgl. serm. 13, 8, 9) und die Nonne gegen ihre Mitschwester, wenn sie an ihr oculi petulantia bemerkt (ep. 211, 11). Immer wieder kommt Augustin auf das Umfassende dieser Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung zu sprechen, und es ist ihm ein Anliegen, daß die Gläubigen über ihren Wert sowie über die rechte Weise ihrer Anwendung unterrichtet sind.

Neben dieser privaten, die gesamte sittliche Lebensführung des Nächsten beachtenden correptio betont aber Augustin mit besonderem Nachdruck die kirchliche

Zurechtweisung. Ist doch der Bischof in erster Linie zur correptio berufen (vgl. serm. 17, 2; 387, 1; de civ. D. 1, 9, 3; c. ep. Parm. 2, 21, 43; 3, 1, 2 etc.). Soweit die kirchliche Disziplin in Frage kommt, eignet dem Zuspruch der gewöhnlichen Gläubigen nur eine ergänzende, sekundäre Bedeutung. Nur zu dem Zweck sollen z. B. die Laien den bußfertigen Mathematiker überwachen, daß der Bischof sich auf ihr Zeugnis stützen kann (en. in ps. 61, 23). Die aufrührerischen Donatisten sollen sie dem Bischof corripiendos instruendosque zuführen (ep. 88, 9). Die kirchliche Disziplin verfügt denn auch im Unterschied zur privaten Zurechtweisung über eine Reihe von Mitteln, um die Maßregelung der Sünder wirksam zu machen. So oft Augustin von correptiones spricht, denkt er deshalb an kirchliche Maßregelungen. An Abstufungen der disziplinären Mittel unterscheidet er ausdrücklich das docere und admonere vom objurgare und corripere (plerumque enim ab eis docendis, admonendis, aliquando etiam objurgandis et corripiendis male dissimulatur, de civ. D. 1, 9, 1). Ausführlich beschreibt er die besondere Funktion des monere und objurgare in ep. 63, 2. Schon seinem Wortsinn nach liegt ja im objurgare ein über das bloße „Mahnen" hinausgehendes „Schelten", „Verweisen", und im corripere ein „Anpacken, Herunterreißen", das dem gewöhnlichen Gläubigen nicht ohne weiteres zusteht. Augustin gibt wiederholt eine Art Skala des kirchlichen Rüge- und Strafverfahrens: sane, si judex es ... ecclesiastica regula ... coerce, corripe, excommunica, degrada (serm. 164, 8, 11). Corripiantur itaque a praepositis suis subditi fratres correptionibus de caritate venientibus pro culparum diversitate diversis vel minoribus vel amplioribus. Quia et ipsa, quae damnatio nominatur, quam facit episcopale judicium, qua poena in ecclesia nulla maior est, potest, si Deus voluerit, in correptionem saluberrimam cedere (de corr. et gr. 15, 46). Arguimus, increpamus et detestamur, quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum videtur posse recipere medicinam. Aliquando etiam, si magis curanda non impedit, sancti altaris communione privamus (ep. 153, 6, 21).

Unter correptiones versteht darnach Augustin die Gesamtheit der disziplinären Maßnahmen des Kirchenregiments von der einfachen admonitio an bis zur schärfsten Form der damnatio. Nirgends ist eine Stelle aufzutreiben, die von rein privaten correptiones gegenüber Sündern reden würde. Hätte Poschmann serm. 82 im Lichte dieses augustinischen Sprachgebrauchs gewürdigt, hätte er nicht die sonderbare Meinung vertreten mögen, es sei „letztlich von untergeordneter Bedeutung, von wem die correptio vorgenommen wird, ob von Vertretern der Kirche oder von privater Seite" (S. 6).

Als Mittel der Disziplin ist die correptio eine Strafe (poena, vindicta), die den Sündern auferlegt wird. Patiantur ergo homines se corripi, quando peccant ... quia et peccati justa poena debetur et ad ipsam pertinet justa correptio, quae medicinaliter adhibetur, etiamsi salus aegrotantis incerta est; ut si is, qui corripitur, ad praedestinatorum numerum pertinet, sit ei correptio salubre medicamentum (de corr. et gr. 14, 43). Gegenüber den Mönchen von Adrumet, welche in Mißdeutung der augustinischen Gnadenlehre den praepositi wohl ein Recht, zu „mahnen", nicht aber das Recht, begangene Fehler zu „rügen", zusprachen (non autem nos corripiant et arguant, si non fecerimus), verfaßte Augustin eigens die Schrift de corr. et gr., um die Vereinbarkeit der Strafrüge mit der göttlichen Prädestination nachzuweisen (de corr. et gr. 4, 6). In ep. 95, 3 deutet Augustin das corripere von Mt. 18, 15 auf den vom Bischof zu bestimmenden vindicandi modus und fordert in derselben Weise dessen Abstufung pro qualitate vel quantitate culparum bzw. pro quibusdam viribus animorum, wie er in de corr. et gr. 15, 46 eine Abstufung der correptiones pro culparum diversitate heischt.

Mit dem Ausdruck correptiones ist also für Augustin nicht bloß der Begriff der kirchlichen Mahnung und Warnung, etwa im Sinn des persuadeo paenitentiam von serm. 82, sondern auch der kirchlichen Strafe und Ahndung verbunden. Dadurch, daß sich ihr der Sünder bereitwillig unterwirft, wirkt sie heilend und sühnend.

So gelangt Augustin zum Begriff des medicamen-

tum correptionum. Es ist tieferhin die göttliche Gnade, welche strepitu correptionis forinsecus insonante et flagellante (de corr. et gr. 6, 9) den kranken Willen heilt. So wird die Strafe der correptio zu einem salubre medicamentum (de corr. et gr. 14, 43), zu einer medicina (ep. 153, 6, 21), zu einer quaedam medicinalis vindicta (c. lit. Pet. 3, 4, 5). Spiritus autem Sanctus operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina, quae adhibetur extrinsecus (de civ. D. 15, 6). Non ergo malum est correptionis poena, cum sit malum culpa. Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis (c. lit. Pet. 3, 4, 5; vgl. ep. 93, 3; c. ep. Parm. 3, 2, 14).

Gewiß vermag auch die privat e correptio heilend zu wirken. Augustin bezeichnet selbst die Rüge, mit der ihn Hieronymus bedacht hat, als medicinalis correptio (ep. 73, 4) und spricht davon, daß die Bitte um Vergebung als unum remedium (serm. 82, 3, 5), als medicamentum (ep. 211, 14) für die Wunde des Beleidigers anzusehen ist (vgl. ep. 138, 11; de civ. D. 21, 27).

So oft aber Augustin von Sünden und ihrer Buße schlechthin spricht, versteht er, soviel zu sehen, das medicina, medicamentum ausschließlich von der heilenden Kraft der kirchlichen Buß- und Heilmittel. Liegt die heilende Macht bei Gott allein (vgl. en. in ps. 102, 5), so sind die Bischöfe im eigentlichen Sinn die pueri medici, per quos alios sanare dignetur (serm. 31, 2; vgl. en. in ps. 87, 10). Die gesamte von den Bischöfen gehandhabte kirchliche Seelsorge beurteilt Augustin als alligamenta medicinalia contritionis nostrae (en. in ps. 146, 8). Medicamenta sind die hl. Schriften (vgl. serm. 32, 1, 1), ferner die Taufe und Eucharistie (vgl. ep. 54, 3, 4). Als medicina coelestis erscheint zumal die öffentliche Kirchenbuße (vgl. serm. 351, 4, 7; en. in ps. 61, 23; de civ. D. 15, 7, 2), als medicina quotidiana das Vaterunsergebet (serm. 17, 5; 131, 7). Von hier aus ist zu sagen: das Institut eines nicht„kirchlichen", d. i. eines nur von den Gläubigen privat gehandhabten medicamentum für den gesamten Komplex der „Sünden gegen den Menschen" im Sinne Poschmanns ist der augustinischen, durch und durch kirchlich bestimmten Gesamtbetrachtung und Terminologie

ebenso fremd, wie ihr der Plural correptiones als Bezeichnung einer rein privaten Zurechtweisung fremd ist.

Im Rahmen dieses augustinischen Sprachgebrauchs kann es nicht zweifelhaft sein, was der Kirchenvater mit quibusdam correptionum medicamentis von de fid. et op. 26, 48 meint. Wenn es feststeht, daß die Sünden gegen den Nächsten, auf die Poschmann diesen Ausdruck deuten möchte, ihrem Großteil nach — soweit sie nämlich quotidiana sind — der von Augustin ausdrücklich unterschiedenen dritten Gruppe der Sünden zugehören, und insoweit sie capitalia sind, unter die Sünden der ersten Gruppe fallen, daß also von da aus die Unterscheidung einer eigenen Gruppe von Sünden gegen den Nächsten völlig zwecklos wäre; wenn es weiter feststeht, daß Augustins Exegese aus dem das Bestehen der zweiten Gruppe ausdrücklich begründenden Herrnwort corripe inter te et ipsum jedesmal, wenn er von Sünden und ihrer Bußbehandlung schlechtweg spricht, nicht die Pflicht und Heilskraft der brüderlichen Zurechtweisung herausliest, sondern daß sie darin die klassische Bezeugung der Erlaubtheit und Pflichtmäßigkeit eines geheimen Verfahrens durch den Bischof erblickt, daß also gerade seine Berufung auf das Schriftwort Mt. 18, 15 die Sünden der zweiten Gruppe als geheime Sünden darlegen und die Erlaubtheit ihrer geheimen Bußbehandlung bezeugen will; wenn es weiterhin durch den Zusammenhang gefordert ist, die Sünden der zweiten Gruppe als ein Mittleres zwischen den ita gravia und den cotidiana anzusehen, als Sünden also, die in der kirchlichen Beurteilung weniger bedeutsam eingeschätzt werden als gewisse Sünden gegen „den Bruder", wie homicidium, fraus, rapina; wenn endlich Augustins Terminologie weder den Plural correptiones noch den Ausdruck medicamenta für rein private Zurechtweisungen zu verwenden pflegt, sondern nur für kirchliche Heilmittel, so können unter den Sünden und Heilmitteln der zweiten Gruppe nicht „Sünden gegen den Menschen" ausschließlich und deren private Behandlung verstanden werden, sondern nur crimina, die einer besonderen Qualifizierung durch die Kirche entbehren und deshalb

ohne vorausgehende Exkommunikation vom Bischof allein geahndet werden. —

Unsere Stelle, die Poschmanns ganze Polemik aus den Angeln hebt, wenn anders Augustin durch Augustin selbst zu erklären ist, ist übrigens in dem Schriftchen de fid. et op. nicht völlig isoliert, und es nimmt mich wunder, wie Poschmann das übersehen konnte. In c. 2, 3 erwähnt Augustin die von einigen (aliqui) vertretene Theorie, wonach das Schriftwort 1 Kor. 5, 9 ff.: auferte malum ex vobis ipsis, mit dem Paulus die Entfernung der Unzüchter, Götzendiener, Räuber etc. aus der Gemeinde fordert, nicht wörtlich zu nehmen sei. Ubi quidem aliqui id, quod dictum est „ex vobis ipsis" ita intelligunt, ut ex se ipso unusquisque auferat malum, hoc est, ut ipse sit bonus. Augustin selbst will über diese Auslegung nicht entscheiden, wenn er auch sonst (vgl. ep. 95, 3) der wörtlichen Deutung den Vorzug gibt. Es ist ihm hier nur um die Feststellung des Wesentlichen zu tun, nämlich der Tatsache, daß nach dem Apostel solch grobe Sünder zum mindesten aus der Gemeinde ausgeschieden werden müssen, falls ihre Vergehen bekannt sind. Sed utrolibet modo intelligatur, sive ut severitate ecclesiae mali excommunicationibus corripiantur, sive ut se quisque corripiendo et corrigendo a se ipso auferat malum: illud tamen, quod supra dictum est, non habet ambiguitatem, ubi praecipit non commisceri eis fratribus, qui in aliquo supradicto vitio nominantur, id est, noti famosique sunt. Nach Augustin ist also selbst vom 1 Kor. 5, 9 ff. aus gesehen die Möglichkeit denkbar, daß Kapitalsünder, soweit sie nicht famosi sind, nicht durch den Ausschluß aus der Gemeinde ihre correptio erfahren, sondern daß sie durch eine von ihnen selbst ausgehende correptio (se quisque corripiendo), d. i. durch freiwillige Übernahme einer kirchlichen correptio das Böse von sich ausscheiden. Wir haben hier die gleiche Unterscheidung der Exkommunikationsbuße von der innerkirchlichen correptio, wie sie der Sündeneinteilung von c. 26, 48 zugrunde liegt. Und hier ist zum Unterschied von c. 26, 48 mit nackten Worten ausgesprochen, daß es sich um die Heilung von Kapitalsündern,

von fornicarii, avari, raptores, idolis servientes handelt. Von Poschmanns „Sünden gegen den Menschen" findet sich keine Spur.

In die Nähe von c. 26, 48 führt auch eine weitere Stelle derselben Schrift c. 3, 4. Augustin konfrontiert hier wieder wie so oft 1 Tim. 5, 20: peccantes coram omnibus argue mit dem Jesuwort Mt. 18, 15: corripe eum inter te et ipsum. Beide widersprechen sich nicht. Utrumque enim faciendum est, sicut infirmitatis diversitas admonet eorum, quos utique non perdendos, sed corrigendos curandosque suscepimus et alius sic, alius autem sic sanandus est. Auch hier denkt Augustin nicht im entferntesten daran, im Sinne Poschmanns Mt. 18, 15 auf die brüderliche Zurechtweisung zu beziehen. Es schwebt ihm vielmehr dem ganzen Zusammenhang nach die kirchliche Maßregelung der Sünder vor. Genau so wie er in ep. 95, 3 fordert, daß man pro quibusdam viribus animorum die vindicta verhänge, verlangt er auch hier die Berücksichtigung der infirmitatis diversitas, d. h. der seelischen Schwäche der Gläubigen. Und hier wie dort betont er, daß das Ziel aller Kirchendisziplin das curare, nicht das perdere sei. Daraus ergibt sich für ihn die Folgerung, „die einen so, die anderen so zu heilen", d. h. die Heilung der einen soll in öffentlichem, die der andern im geheimen Verfahren erfolgen. Ist auch hier nicht unmittelbar deutlich, daß es sich nicht bloß um die Heimlichkeit der Strafrüge im engeren Sinn, sondern auch um die Unterlassung der Exkommunikation handle, so ist doch zum mindesten Poschmanns Argument, wonach de fid. et op. 26, 48 gerade wegen des Zitats von Mt. 18, 15 auf die Sünden gegen die Menschen gedeutet werden müsse (S. 10), als unhaltbar erwiesen. Denn nicht um den Gegensatz von Sünden gegen Gott und gegen den Menschen handelt es sich hier, sondern ausschließlich um den Gegensatz einer milden und strengen Behandlung der schweren Sünden überhaupt.

5) Die Grundlage der öffentlichen Buße ist das praecidi ab altari, das separari a pane quotidiano (vgl. serm. 56, 8, 12). Insofern diese Exkommunikation die äußerste, schärfste Form der kirchlichen correptio darstellt,

ist die Exkommunikationsbuße die machtvollste Äußerung der severitas disciplinae, eine wahrhafte paenitentia luctuosa et lamentabilis. Es lag im Interesse einer gedeihlichen Kirchenzucht, daß von diesem äußersten Mittel möglichst sparsam Gebrauch gemacht wurde. Seelsorgerliche Klugheit hat darauf zu achten, ne ipso flagello peior fiat, qui caeditur (serm. 17, 3, 3), und daß die Exkommunikation nur dort verhängt wird, ubi periculum schismatis nullum est (c. ep. Parm. 3, 2, 13). Die Exkommunikationsbuße darf deshalb nicht wiederholt auferlegt werden, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis (ep. 153, 3, 7). Es ist ja nicht so, wie Augustin den Donatisten gegenüber immer wieder hervorheben muß (vgl. Adam S. 92 ff.), daß die Exkommunikation schlechthin notwendig sei, um die Gläubigen vor Befleckung zu schützen. Sie vermögen sich ja auch durch persönliche Wachsamkeit vor Ansteckung zu bewahren und durch innerkirchliche Bußhilfen von geringeren Befleckungen zu reinigen. Nicht die mali, sondern die boni, spiritales, sancti sind die Träger der kirchlichen Wesenheit, und nicht die Scheidung von den boni, sondern der möglichst innige Anschluß an sie verbürgt den Sündennachlaß. Der Exkommunikation ist deshalb grundsätzlich nur ein bedingter Wert zuzusprechen, insofern sie die schärfste Reaktion und die wirksamste Waffe der ecclesia sine macula ac ruga gegen ein sich breit machendes Laster ist und bleibt.

Dieser behutsamen Bestimmung und Umgrenzung der Exkommunikation entspricht es, wenn das kirchliche Disziplinarrecht genauestens die Bedingungen umschreibt, unter denen die Verhängung der Exkommunikation erlaubt ist. Wiederholt erinnert der Kirchenvater daran, daß zur Einleitung des Exkommunikationsverfahrens in all jenen Fällen, in denen keine Selbstanzeige erfolgt — und diese Fälle waren zweifellos die häufigsten, da man ja „meist" (plerumque, enchir. 82, 22) der Buße aus dem Wege ging —, die bloße Denuntiation durch die Gläubigen nicht genügte. Nam si nominatio sufficit, multi damnandi sunt innocentes, quia saepe falso in quoquam crimine nominantur (serm. 351, 4, 10). Der Schuldige muß vielmehr in aliquo sive saeculari

sive ecclesiastico judicio namentlich festgestellt und überführt worden sein. Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus ... nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico judicio nominatum atque convictum (serm. 351, 4, 10). Die crimina müssen nicht bloß gewiß, sondern „handgreiflich" sein, wie ep. 153, 3, 6 vermerkt: quosdam, quorum crimina manifesta sunt, a societate removemus altaris, ut paenitendo placare possunt, quem peccando contempserant. Das Moment des Handgreiflichen fügt zu dem des Gewissen noch das des leicht Erkennbaren, vor aller Augen Daliegenden hinzu. Die der öffentlichen Buße unterliegenden crimina sind nicht „handgreiflich", weil sie gewiß sind, sondern gewiß, weil sie handgreiflich sind. Nach dem oben besprochenen de fid. et op. 2, 3 unterstehen nach allgemeiner Übereinstimmung jene der Exkommunikationsbuße, qui in aliquo supradicto vitio nominantur, id est, noti famosique sunt. — Aber nicht bloß für die Exkommunikation, sondern auch für die öffentliche Strafrüge sind einwandfreie Dokumente und Zeugen beizubringen. Sane, si judex es, si judicandi potestatem accepisti ecclesiastica regula, si apud te accusatur, si veris documentis testibusque convincitur, coerce, corripe, excommunica, degrada (serm. 164, 8, 11). Ohne eine gewisse Publizität des Vergehens ließ sich von vornherein gar kein kirchliches Vorgehen erreichen. Darum verzichten plerique boni Christiani darauf, ihrer an sich bestehenden (vgl. c. ep. Parm. 3, 1, 2) Denuntiationspflicht zu genügen, qui documentis saepe deseruntur et ea, quae ipsi sciunt, judicibus ecclesiasticis probare non possunt (serm. 351, 4, 10).

Weil die kirchliche Rüge und der Kirchenausschluß ein vor einem öffentlichen Gericht sich vollziehendes strenges Beweisverfahren zur Voraussetzung hatte, ging es auch nicht an, daß der Bischof gegen ein Vergehen, das ihm geheim denunziert wurde — Augustin erwähnt die Denuntiation von Ehefrauen: serm. 82, 8, 11; 392, 4 —, ohne weiteres mit kirchlichen Mitteln einschritt. Falls die Zeugen sich nicht entschließen konnten, mit öffentlicher Klage und hinlänglichem Beweismaterial aufzutreten, mußte er mit der

Einleitung des öffentlichen Bußverfahrens solange zuwarten, bis er seine Überzeugung vor einem öffentlichen Gericht veris documentis testibusque hinlänglich zu beglaubigen vermochte. Ausdrücklich bestätigt dieses von serm. 351 bezeugte geltende Recht can. 5. 6 des karthagischen Konzils vom Jahre 419.[1]) Es ist eine nicht geringe Bekräftigung der Echtheit des bußgeschichtlich so wichtigen serm. 351, daß dieser von Augustin mit unterfertigte Konzilsentscheid das gleiche Disziplinarrecht vertritt. Die Synode erklärt einen Bischof für solange exkommuniziert, als er die Exkommunikation eines Gläubigen aufrecht erhält, der sich vor ihm eines geheimen Vergehens angeklagt hatte, nachher aber, als der Bischof auf Buße drängte, die Schuld leugnete. Die Begründung des Synodalbeschlusses deckt sich nahezu wörtlich mit serm. 351: ut magis caveat episcopus, ne dicat in quemquam, quod aliis documentis convincere non potest. Auch die persönliche Überzeugung von der Schuld eines Gläubigen berechtigt also den Bischof n i c h t, das öffentliche Verfahren gegen ihn anzustrengen.

Poschmann versucht, auch diese Kanones für seine Auffassung zu verwerten. Dem Bischof bleibe nach diesem Synodalbeschluß nur übrig, „die freiwillige Übernahme der Exkommunikation und der Buße anzuraten. Sie darf nicht einfach vom kirchlichen Richter verhängt werden, aber sie wird auch nicht etwa durch ein geheimes Bußverfahren ersetzt“ (S. 7 Anm. 2). — In Wirklichkeit äußert sich die Synode mit keiner Silbe darüber, ob dem Bischof für den Fall, daß der Sünder nicht hartnäckig weiterleugnete, sondern sein Vergehen neuerdings, aber nur unter dem Siegel der Verschwiegenheit eingestand, nur die Vornahme der geheimen R ü g e und sonst nichts weiter übrig geblieben wäre. Die Synode spricht gar nicht von der Kirchenbuße, sondern von der rechten Handhabung der kirchlichen Z e n s u r, von den rechtlichen Voraussetzungen der Exkommunikation. Ihr

[1]) Genau gesehen, ist es nicht der 5. und 6. Kanon des Konzils überhaupt, sondern seiner zweiten Sitzung am 30. Mai 419. In der ersten Sitzung vom 25. Mai hatte es bereits fünf eigene Kanones publiziert.

ist es darum zu tun, das kirchliche Strafrecht auf eine solide Rechtsbasis zu stellen. Möglicherweise wehrt sie dabei zugleich donatistische Tendenzen des einen oder anderen Bischofs ab, der sich nach can. 5 darauf berief, „gewissenshalber keine Gemeinschaft mit jenem Leugner mehr unterhalten zu können". Das war es gerade, wogegen Augustin im Streit mit den Donatisten immer wieder anzukämpfen hatte, daß die Gemeinschaft mit einem malus das Gewissen beflecke und Sünde sei. Die schwere Strafe der Exkommunikation, mit der die Synode dem Bischof droht, erklärt sich vielleicht aus der antidonatistischen Tendenz ihres Entscheids. — Immerhin ist es möglich, daß die große Mehrheit der Synode, den Traditionen der afrikanischen Kirche getreu, im Unterschied zu Augustin selbst einer rigoristischen Behandlung der Büßer geneigt war und auch für geheime Sünden nur eine öffentliche Kirchenbuße verstattete. Ich behaupte das Bestehen der geheimen Kirchenbuße ja durchaus nicht für die gesamte afrikanische Kirche, sondern nur für die Gemeinde von Hippo.

Sei dem wie immer: jedenfalls bestätigt die karthagische Synode das in serm. 351 entwickelte kirchliche Disziplinarrecht. Die correptio sowohl wie die excommunicatio ist darnach Sache des öffentlichen Rechts und setzt ein formelles Beweisverfahren vor einem öffentlichen Gericht voraus.

Dieser öffentliche Charakter eignet auch der „halböffentlichen" Buße, von der Augustin bemerkt, daß sie nicht in notitia totius plebis, sondern nur in notitia multorum erfolge (serm. 351, 4, 9). Denn auch ihr mußte ein eindringendes Beweisverfahren vor dem öffentlichen Gericht vorausgehen. Und wenn die Bußrüge, der Ausschluß a divinis und die Einreihung unter die Büßer vor „vielen" erfolgte, blieb die Öffentlichkeit doch für einen nicht geringen Kreis der Gläubigen bestehen. Sie war immer noch derart, daß sich mit ihr keine peinliche Geheimhaltung der abzubüßenden crimina vertrug.

Um „positiv" zu erweisen, daß die alte Kirche „das halböffentliche Bußverfahren für geheime Vergehen anwandte",

macht Poschmann auf den zweiten Brief des hl. Basilius an Amphilochius (can. 34) aufmerksam, in welchem der Heilige an die seit der Väterzeit bestehende Verordnung erinnert, daß ehebrecherische Frauen aus Rücksicht auf die gesetzlich drohende Todesstrafe nicht öffentlich bekannt gemacht werden dürften, sondern unter den „Stehenden" ihren Platz haben sollten, bis ihre Bußzeit abgelaufen sei. Nach Poschmann „springt die Ähnlichkeit dieses Kanons mit der augustinischen Auffassung in serm. 82 in die Augen und legt deren Deutung ohne weiteres nahe" (S. 9).

Liegt wirklich eine solch glatte Parallele mit Basilius vor? Der Kanon des Heiligen setzt das kleinasiatische Institut der Büßerklassen voraus. Im Rahmen dieses Stationensystems war es nicht notwendig, zur Verschleierung eines geheimen Ehebruchs vor dem Staatsanwalt auf das öffentliche Bußverfahren zu verzichten. Indem Basilius unter Berufung auf die Väter anordnet, daß geheime Ehebrecherinnen nicht in die von ihm erstmals bezeugte unterste Klasse der Weinenden, selbst nicht einmal in die der Hörenden und Liegenden, sondern in die höchste Klasse der ὑστάντες eingereiht werden sollten, die sich im Unterschied zu den übrigen Büßern am ganzen Gottesdienst mit Ausnahme der Opferung und Kommunion beteiligen durften, war jede Garantie gegeben, daß ihre Sünde nicht öffentlich bekannt und verraten wurde. Eine völlige Befreiung von der öffentlichen Bußpflicht wäre also sinnlos gewesen. Immerhin bezeugt diese Anordnung des Basilius, daß auch für ihn das öffentliche Bußrecht nicht für alle gleichmäßig anwendbar war, sondern zu Gunsten der geheimen Fälle bedeutsame Ausnahmen forderte. Das Stationensystem gab für solche Ausnahmen eine genügende Handhabe. Ganz anders lag aber die Sache in Hippo. Hier kannte man keine Büßerklassen. Man kannte lediglich eine beschränkte oder volle Öffentlichkeit, je nachdem die Bußzucht in notitia multorum vel etiam totius plebis geschah. In keinem Fall erfolgte die öffentliche Disziplinierung ohne eine entsprechende Kundmachung des Vergehens. Und dieses Vergehen mußte vorher, wenn es nicht freiwillig eingestanden wurde, durch ein

öffentliches Gericht einwandfrei nachgewiesen sein. Irgendeine, wenn auch beschränkte Publizierung des Vergehens ließ sich also nicht vermeiden, weder bei seiner Feststellung noch bei seiner Verbüßung. Die Gefahr einer Denuntiation an die weltliche Gewalt war also in Hippo immer gegeben, und darum mußte aus Gründen der caritas ein geheimes Bußverfahren in Anwendung kommen, sollte auf die Bekehrung der vom Staatsanwalt bedrohten, geheimen, schweren Sünder nicht grundsätzlich Verzicht geleistet werden.

Daß es ein solches geheim verlaufendes Bußverfahren in der Kirche Augustins tatsächlich gegeben hat, glaube ich hinreichend erwiesen zu haben.

Da die durch die Strafrüge angestrebte augenblickliche Besserung (correctio) nicht notwendig auch die sofortige solutio des reatus der Sünde seitens Gottes mittels der claves ecclesiae einschloß (S. 10), so möchte ich die in meiner Schrift vertretene Meinung, daß für Augustin mit der geheimen correptio auch die satisfactio und reconciliatio „in einen Akt zusammengeschlossen waren" (S. 134 f.), nicht mehr für gesichert halten. Es ließe sich vielmehr denken, daß je nach der Schwere der Schuld und entsprechend „den seelischen Kräften" der Büßer die geheime correptio in einer längere Zeit währenden Disziplinierung bestand. Für diese Zeit mußte sich natürlich der Büßer freiwillig von der Eucharistie fernhalten. Es ist auch möglich, ja wahrscheinlich, daß der antistes ihm für die Bußzeit dieses Fernbleiben zur Auflage machte. Aber dieses Fernbleiben wurde nicht durch den öffentlichen Akt der Exkommunikation eigens verfügt und hatte darum nicht den Charakter einer kirchlichen Strafe. Es fehlte ihm somit jenes Beschämende, Diffamierende, das mit einer öffentlichen Maßregelung notwendig verknüpft ist. Das bloße Fernbleiben von der Eucharistie war um so weniger beschämend, als sich ja nicht wenige Gläubige aus Gründen der Andacht oder Buße freiwillig der Eucharistie enthielten, ohne deshalb zu den kirchlichen Büßern zu zählen. So sehr Augustin auf eine tägliche Kommunion der Gläubigen drängt, so wenig will er die Praxis jener beanstanden, welche die Eucharistie nicht

quotidie empfangen zu sollen glauben, um sich einige Tage hindurch desto würdiger dazu vorbereiten zu können. Sein Urteil lautet: faciat autem unusquisque, quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum (ep. 54, 3, 4). Lagen schwere Verfehlungen vor, so war eine freiwillige Enthaltung selbstverständliche Pflicht. Augustin erinnert seine Gläubigen mit ernsten Worten daran: accedite ad carnem Domini, accedite ad sanguinem Domini. Qui se scit aliter esse, non accedat... quicunque non servatis castitatem, nolite accedere ad illum panem (serm. 132, 4). Dieses Fernbleiben ist kein kirchlich verfügtes, sondern ein freiwilliges. Ausdrücklich unterscheidet der Kirchenvater das freiwillige und das kirchlich aufgenötigte Fernbleiben vom Altar in serm. 392, der nach den Benediktinern, wenn auch nicht in seiner Gesamtkomposition, so doch in seinen einzelnen Teilen echt ist: a communione se cohibeant, qui sciunt, quia novi peccata ipsorum, ne de cancellis proiciantur (c. 5). Vom Leib des Herrn kann man per paenitentiam oder auch per malam conscientiam getrennt sein (de civ. D. 20, 9, 2). Wiederholt verweist Augustin im serm. 351 darauf, daß der rechte Büßer sich selbst freiwillig von der Eucharistie ausschließe. Sobald er seine Schuld erkennt und bereut, postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis Domini (4, 7; vgl. 4, 9). Dieser Selbstverurteilung folgte, wenn es sich nach dem Ermessen des antistes um eine der öffentlichen Buße unterstehende Sünde handelte, der per ecclesiasticam disciplinam verfügte Ausschluß (c. 4, 7). In dem Fall, daß keine öffentliche Buße zu leisten war, genügte das Fernbleiben vom Altar. Je nach dem vom antistes auferlegten satisfactionis modus konnte dieses längere oder kürzere Zeit währen. Aber immer war es „geheim", d. h. es wurde nicht in Form einer öffentlichen Strafsentenz im Angesicht der multi oder gar des ganzen Volkes auferlegt. In ebenso „geheimer" Weise erfolgte naturgemäß die Wiederzulassung des Sünders zur Kommunion.

6) Augustin war sich wohl bewußt, daß ein solches von Anfang bis zum Ende geheim verlaufendes Verfahren in der

Bußpraxis seiner Zeit nicht üblich war. Ausdrücklich bemerkt er, daß die Gläubigen über das Unterlassen der öffentlichen Disziplinierung Ärgerliches munkelten (serm. 82, 8, 11). Jedenfalls hatten sich noch keine festen Normen herausgebildet, welche die Einleitung des geheimen Verfahrens für bestimmte Fälle regelten. Sonst hätte es ihm nicht selbst jenes Kopfzerbrechen bereitet, von dem er uns in ep. 95 erzählt. Noch Ambrosius, sein Lehrer und Vorbild, hatte die occulta crimina der öffentlichen Buße unterstellt (de paen. 1, 16; vgl. Adam S. 127 ff.). Immerhin aber berichtet sein Biograph Paulinus (vita Ambrosii 39): causas autem criminum, quae illi confitebatur (scil. paenitens), nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur. Poschmann (S. 34) glaubt auch hier, nur die geheime Bußrüge angedeutet zu sehen, welche zur Übernahme der öffentlichen Buße anzuleiten hatte. Aber Paulinus spricht eben nicht von einer correptio secreta im Sinne Poschmanns, sondern davon, daß Ambrosius die ihm gebeichteten Fälle „niemand anderem unterbreitete als Gott allein". Wenn Ambrosius diese Fälle mit Gott allein ausgemacht wissen wollte, wie hätte er dann noch an die Einleitung eines öffentlichen Bußverfahrens denken sollen? Besonders bedeutungsvoll ist aber noch die weitere Bemerkung des Paulinus: apud quem intercedebat. Darnach verzichtete Ambrosius auf die intercessio der Gemeinde, die er sonst als „Zeugen des Bußgebets" um ihr patrocinium anzuflehen anleitete (de paen. 2, 10). Wie die griechischen Mönche, die in seiner Diözese viele Klöster hatten (vgl. Aug. Conf. 8, 6), bei der privaten Rekonziliation eines Büßers durch anhaltendes Fürbittgebet (παρρησία) eine Art Mitsühne leisteten (vgl. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht S. 205 ff.) und so dem Sünder die fröhliche Gewißheit der Sündenvergebung (πληροφορία) gaben, so ersetzte Ambrosius durch seine eigene intercessio bei Gott die Fürbittmacht der Gemeinde und entband hiedurch den Sünder von seiner Schuld. Wir haben also in der von Paulinus berichteten Privatbuße des Ambrosius eine unmittelbare Anlehnung an die griechische Mönchsbeichte vor uns, und darum

darf sie nicht künstlich zur correptio secreta Poschmanns zurechtgestutzt werden.

Wenn nun Ambrosius einerseits, wie aus seiner Bußschrift erhellt, die occulta crimina öffentlich diszipliniert wissen will, anderseits aber nach dem geschichtlich einwandfreien Zeugnis des Paulinus die causas criminum durch private intercessio bei Gott erledigt, so ist der Widerspruch nur ein scheinbarer. Paulinus macht nämlich die bezeichnende Bemerkung, Ambrosius habe dadurch den späteren Priestern ein gutes Beispiel gegeben, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines. Die private Beicht ließ Ambrosius also deshalb zu, um sein Beichtkind nicht „anzuklagen", d. h. nicht an den Staatsanwalt zu verraten. Es ist dieselbe Rücksicht, die Augustin zu seinem geheimen Bußverfahren vornehmlich bestimmt: quia curare volo, non accusare (serm. 82, 8, 11). Darnach unterliegen nach Ambrosius nur jene geheimen Fälle dem öffentlichen Bußgericht, welche ihrer Natur nach nicht dazu angetan sind, das Einschreiten des staatlichen Gerichts zu veranlassen. Alle geheimen causae criminum hingegen, die im Fall ihrer Veröffentlichung eine gerichtliche Ahndung nach sich ziehen würden, werden im geheimen Verfahren diszipliniert. Es ist hier ganz deutlich, wie von der griechischen Mönchsbeichte eine Linie über Ambrosius zu Augustin führt.

Ob Augustin nur derart qualifizierte geheime Vergehen der geheimen Buße unterstellte, oder ob er über Ambrosius hinaus alle singulären geheimen Vergehen geheim behandelt wissen wollte, wird im nächsten Abschnitt zu untersuchen sein.

Jedenfalls konnte Augustins Praxis an Ambrosius anknüpfen. Ein weiterer Anknüpfungspunkt war die von alters her in der Kirche bestehende Beichte auf dem Krankenbette bzw. die Kirchenbuße unmittelbar vor dem Tode (in periculo). Nach can. 30 des Konzils von Hippo 393 durfte im Notfall jeder Priester ohne ausdrückliche bischöfliche Erlaubnis Schwerkranke rekonziliieren und ihnen die Wegzehrung spenden. Seit Papst Siricius († 399) durfte

selbst Rückfälligen die Wegzehrung nicht verwehrt werden. Augustin spricht denn auch wiederholt von dieser augenblicklichen Rekonziliation der Schwerkranken (vgl. zumal de conj. adult. 1, 28, 35). Nach ep. 228, 8 wird sie aber auch ohne weiteres gewährt, wenn Gefahr auf Verzug ist. Gegenüber dem drohenden Einfall der Vandalen rufen alle nach dem „Trost" der Sakramente: die einen fordern die Taufe, die anderen die Rekonziliation und Dritte die Einleitung des Bußverfahrens selbst (etiam paenitentiae ipsius actionem). Unter denen, welche die Rekonziliation heischen, sind offenbar jene Büßer zu verstehen, welche bereits die öffentliche Buße begonnen haben. Der letzteren Gruppe gehören also alle übrigen bußwilligen Sünder zu. Was sie wünschen und erlangen, ist eine der drängenden Not entsprechende kurze Disziplinierung mit unmittelbar anschließender reconciliatio, also ein abgekürztes, von jeder Exkommunikation absehendes Bußverfahren (vgl. Adam S. 155 f.).

Dieselbe abgekürzte Buße hat Augustin gegenüber dem frommen, zur Hinrichtung verurteilten Marzellin im Auge, als er ihn solus cum solo fragt, ne quid esset, unde maiore et insigniore paenitentia Deum sibi placare deberet (ep. 151, 9). Hätte sich Marzellin nicht schuldlos gefühlt, würde ihn Augustin zweifellos im Gefängnis selbst, ohne ein Exkommunikationsverfahren formell einzuleiten, sogleich diszipliniert und rekonziliiert haben. Das abgekürzte Verfahren bestand also bereits in der kirchlichen Praxis zum mindesten für alle Fälle der Not. Und es ist bezeichnend, daß Augustin auch diese abgekürzte kirchliche Buße als major et insignior paenitentia anspricht. Wie schon bei Untersuchung von serm. 351 festzustellen war, erblickte eben Augustin das Wesentliche der Kirchenbuße durchaus nicht in der Exkommunikation, sondern in der Disziplinierung durch den kirchlichen antistes. Die Tatsache dieser Disziplinierung allein macht jede Buße zur paenitentia maior. Daß diese Disziplinierung in besonderen Fällen durch formellen Ausschluß ab altari erfolgen müsse, ist ein zur paenitentia maior erst hinzutretendes sekundäres Moment. Selbst Posch-

mann sieht sich angesichts der Privatbuße der Sterbenden zu dem Geständnis genötigt: „Nur das Eine geht aus der Buße der Sterbenden hervor, daß das öffentliche Verfahren einschließlich der Exkommunikation nicht das eigentliche Wesen der kirchlichen Buße ausmachen, sondern bloß Sache der Disziplin sein kann" (S. 21). War aber die Exkommunikation für Augustin wirklich nur „Sache der Disziplin", so konnte für seinen Seelsorgseifer der Schritt nicht mehr so bedeutend sein, überall da auf die Exkommunikation und damit auf das öffentliche Verfahren zu verzichten, wo seine sorgsame Beachtung dessen, quid quisque sufferat, quid recuset (ep. 95, 3) ihn voraussehen ließ, daß die Anwendung des öffentlichen Verfahrens dem Bekehrungswilligen nicht nützen, sondern schaden werde.

Einen dritten und letzten Anknüpfungspunkt für sein geheimes Bußverfahren konnte Augustin in der gemeinkirchlichen Praxis der einfachen susceptio finden, die er gegenüber den donatistischen Anwürfen immer wieder zu verteidigen hatte. Sie bestand in der sine paenitentia (serm. 296, 11, 12; ep. 93, 13, 53), d. h. ohne öffentliche Buße erfolgenden Wiederaufnahme jener Häretiker, die von Kindheit an der Häresie zugehört hatten. Von ihnen wurde lediglich gefordert, daß sie ihren Irrtum abschwörten (de bapt. c. Don. 2, 7, 11). Die Vergebung ihrer Schuld erfolgte solo ipso reditu propter caritatem, quae cooperit multitudinem peccatorum (2, 18, 23). Wie nirgends, so vermochte Augustin an dieser Konvertitenbuße den Hauptsatz seiner antidonatistischen Polemik zu entwickeln und zu begründen, daß das rechte Scheidemittel zwischen Guten und Bösen nicht die excommunicatio sei, wie die Donatisten wieder und wieder betonten, sondern der möglichst innige Anschluß an die communio und ihre sündenvergebende caritas (vgl. Adam S. 110 ff.). Von diesem Prinzip aus mußte für seine Betrachtungsweise die Exkommunikation notwendig etwas Sekundäres und Peripherisches im Akt der kirchlichen Sündenvergebung werden, so zwar, daß sie überall da e n t b e h r l i c h schien, wo sie nicht ad corrigendum, sondern ad eradicandum diente (vgl. c. ep. Parm. 3, 2, 13).

Für Augustin war also die geheime Kirchenbuße n i c h t

etwas schlechthin Neues: in leisen Linien mochte er sie bei seinem Lehrer und Meister Ambrosius entdecken; in voller Aufmachung fand er sie für gewisse Ausnahmefälle bereits in der Gesamtkirche vor, und die donatistische Verdeutung der excommunicatio zu einem unentbehrlichen Scheidemittel zwischen Guten und Bösen machte sein theologisches Denken geneigt, nicht auf die excommunicatio, sondern auf die communio allen Ton zu legen und in der Entbindung der innerkirchlichen Heilskräfte den eigentlichen Sinn und das Wesen der kirchlichen Bußhilfe zu erkennen. Kann es von da aus wirklich verwunderlich sein, wenn er, dem das curare und nicht das accusare Herzenssache war, in all den Fällen, wo die Segensmacht der öffentlichen Buße voraussichtlich versagte, und wo nicht höhere Rücksichten auf das Wohl der Gläubigen im Wege standen, zum Mittel einer geheimen Kirchenbuße griff? In der Form der geheimen Kirchenbuße vermochte er das Ideal zu verwirklichen, das in der Bußseelsorge vor seiner Seele stand: nihil autem sic probat spiritalem virum quam peccati alieni tractatio, cum liberationem eius potius quam insultationem potiusque auxilia quam convicia meditatur et quantum facultas tribuitur, suscipit (exp. ep. ad Gal. 56).

7) Die Tatsache, daß Augustin die geheime Kirchenbuße innerhalb seines Sprengels gekannt und vollzogen hat, kann nicht durch die andere Tatsache umgestoßen werden, daß der Kirchenvater nicht selten nur von drei Arten der Buße spricht: von der Buße vor der Taufe, von der täglichen Buße und von der öffentlichen Exkommunikationsbuße (serm. 351. 352; de symb. ad cat. 8, 15; ep. 265, 7. 8; enchir. 65; serm. 278, 12; 392). Poschmann erblickt in dieser Aufzählung den „positiven" Beweis, daß Augustin nur eine Art der kirchlichen Buße kannte „und somit auch für die geheimen Sünden die paenitentia major et humilior mit Verhängung der Exkommunikation verlangte" (S. 13). Allein er übersieht auch hier, daß Augustin nirgends ein System der Kirchenbuße geben will, daß also seine Aufzählungen durchaus nicht erschöpfend sein wollen. Ex professo spricht er über die Buße nur in serm. 351, und gerade diese Predigt

enthält, wie oben dargelegt wurde, den klaren Hinweis auf die geheime Kirchenbuße und die deutliche Feststellung, daß das Wesentliche der Kirchenbuße in der Disziplinierung durch den antistes bestand, daß die Disziplinierung in Form der Exkommunikation und des öffentlichen Verfahrens nur etwas Bedingtes, Sekundäres war. Die von Poschmann angerufene Stelle de symb. ad cat. 8, 15 wendet sich an die Katechumenen mit der deutlichen Absicht, die Taufe als das einzige und eigentliche Sakrament der Sündenvergebung hinzustellen, neben dem für den Gläubigen nur mehr die tägliche Buße in Betracht komme. Cum baptizati fueritis, tenete vitam bonam in praeceptis Dei, ut baptismum custodiatis usque in finem. Non vobis dico, quia sine peccato hic vivetis, sed sunt venialia, sine quibus vita non est. Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa ... semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione. Neben diesen ordentlichen Vergebungsmitteln gelangt die öffentliche Kirchenbuße nur mehr für entartete Christen in Anwendung: nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini, quod absit a vobis. Die Tendenz des Katecheten ist also hier, seine Katechumenen vor der öffentlichen Buße zu warnen, sie als ein Ausnahmeinstitut darzustellen, das für den Normalchristen nicht in Betracht kommen darf. Innerhalb dieser paränetischen Tendenz wäre der Ausblick auf ein geheimes Bußverfahren völlig unangebracht gewesen. Augustin mußte vielmehr vor allem daran gelegen sein, das Abschreckende gerade der öffentlichen Buße grell zu zeichnen: illi enim, quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt aut adulteria aut aliqua facta immania, inde agunt paenitentiam. Wie hätte Augustin in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit einer geheimen Kirchenbuße reden dürfen? Wenn Poschmann meint, die paränetische Absicht reiche zur Erklärung nicht aus, weil nach den tatsächlichen Verhältnissen die schwere Sünde kein Ausnahmefall, sondern unter den Gläubigen sehr verbreitet gewesen sei (S. 14), so ist wiederum daran zu erinnern, daß es bei Erklärung von Texten nicht auf „die tatsächlichen Ver-

hältnisse", sondern auf die tatsächliche Tendenz des Schriftstellers ankommt. Tatsächlich will hier Augustin seine Katechumenen von einem Ausblick auf eine Buße nach der Taufe abschrecken und ihnen das Ideal eines Christenlebens in die Seele schreiben, das nur der Taufe und des Vaterunsers zur Sündenvergebung bedarf. Die gleiche Tendenz, von dem hoffenden Ausblick auf eine zweite Bußmöglichkeit nach der Taufe abzuschrecken, beherrscht serm. 352, 3, 8. Nur „kurz" will Augustin von der öffentlichen Kirchenbuße reden, um sein Versprechen einzulösen. Er malt sie in düstersten Farben: est paenitentia gravior atque luctuosior ... illa ergo paenitentia luctuosa est. Nur die gröbsten Vergehen gehören ihr zu: adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium, gravis res, grave vulnus, lethale, mortiferum. Und er warnt davor, sich auf diese Buße einzurichten: sed carissimi, hoc genus paenitentiae nemo sibi proponat, et ad hoc genus nemo se praeparet. Wäre es innerhalb dieser Abschreckungstendenz nicht geradezu sinnlos, wenn Augustin in gleichem Atemzug von dem milden Verfahren einer geheimen Buße spräche, auf das die einen oder anderen paenitentes noch zu hoffen hätten? — Dieselbe Mißachtung des engeren Zusammenhangs verrät Poschmann bei Würdigung von ep. 265, 7. 8. Gewiß findet sich hier „wieder nicht" die geringste Andeutung einer Privatbuße (S. 15). Allein Augustin ist es hier überhaupt nicht um die Kirchenbuße, sondern um die Taufe zu tun. Gegenüber einer angeblichen Äußerung eines gewissen Novatianus, daß die Apostel nicht getauft gewesen seien, und daß sie auch ihrerseits paenitentiam pro baptismo (c. 6) gegeben hätten, führt er den Nachweis, daß die Taufe in jedem Fall notwendig sei, sowohl für die Buße ante wie post baptismum. Innerhalb dieses Zusammenhangs lag für Augustin nicht der geringste Grund vor, die geheime Kirchenbuße eigens zu erwähnen, dies um so weniger, als sie ja auch für ihn neben der in der Gesamtkirche bestehenden Exkommunikationsbuße nur einen Ausnahmecharakter haben konnte und nicht für die Massenseelsorge, sondern nur für besondere intime Fälle bestimmt war.

„Lehrreich" findet Poschmann (S. 19) auch enchir. 65, wo Augustin ebenfalls zwischen der Sündenvergebung der Taufe, dem Nachlaß der täglichen Sünden und der Vergebung der crimina unterscheidet und für letztere nur die Exkommunikationsbuße erwähnt. Hätte Poschmann mit der von ihm geforderten „minutiösen Akribie" den Text eingesehen, würde sein Urteil vorsichtiger lauten. Denn gerade diese Stelle setzt, wie oben (S. 22) gezeigt, voraus, daß nur jene Sünden der Exkommunikationsbuße unterliegen, die den „anderen" Gläubigen bekannt sind und deshalb eine Bekundung des Reueschmerzes im Angesicht dieser „anderen" fordern, ut fiat satis etiam ecclesiae. Es handelt sich hier ausschließlich um handgreifliche Vergehen im Sinne von ep. 153, 3, 6 und serm. 351. Nach enchir. 65 sind nicht alle crimina derart handgreiflich. Augustin deutet dies hinreichend dadurch an, daß er nach Erwähnung der täglichen Sünden zunächst von den crimina im allgemeinen spricht und ihre individuelle Behandlung hervorhebt: sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta ecclesia Dei misericordia desperanda est agentibus paenitentiam secundum modum sui cuiusque peccati. Von diesen individuell zu behandelnden crimina grenzt die Konjunktion autem durch einen merkbaren Trennungsstrich die der öffentlichen Buße unterliegenden, besonders qualifizierten Vergehen ab: in actione autem paenitentiae, ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur etc. Die Stelle bietet also durchaus kein einwandfreies Zeugnis für Poschmanns Theorie. Sie ist nur insofern „lehrreich", als sie einen neuen Beleg dafür bringt, daß man vereinzelte Äußerungen Augustins nur im Licht seiner Gesamtanschauung über die Buße würdigen darf. — Dasselbe gilt von serm. 278, 12. Wenn hier Augustin von quaedam gravia et mortifera spricht, die nur durch das Mittel äußerster Bußbeschwerden getilgt werden, so ist das quaedam nicht zu übersehen. Nicht alle schweren Sünden verfallen dieser harten Buße, sondern nur „gewisse", d. h. die handgreiflichen groben Vergehen. Es bleibt also Raum für jene crimina, die eine mildere Form der Sühnung erfahren.

Zu guterletzt beruft sich Poschmann (S. 20) auf serm. 392, der von nicht wenigen Forschern als unecht bezeichnet wird. Ich halte ihn mit den Benediktinern für eine Zusammenstückelung echt augustinischer Predigtteile. In c. 3 mahnt Augustin die Ehebrecher, sich nicht auf ihre geheime Buße vor Gott allein zu berufen, denn Gott habe die Schlüsselgewalt nicht sine causa der Kirche gegeben. Was er von den Ehebrechern fordert, ist also nicht, wie Poschmann unter Verkennung des Zusammenhangs behauptet, die öffentliche Buße, sondern eine Unterwerfung ihrer Buße unter die Schlüsselgewalt der Kirche. Um die Anerkennung der claves ist es ihm allein zu tun; eine solche Anerkennung bedeutet aber doch auch die geheime Buße vor dem antistes. Insofern auch mit diesem Eingeständnis vor dem antistes eine Beschämung verbunden ist, konnte er die geschämigen, mit einer Herzensbuße sich begnügenden Ehebrecher auf das Beispiel Jobs und auf die Buße des Kaisers Theodosius verweisen, die beide sich nicht scheuten, sogar in conspectu populi Buße zu tun. Daß der geheime Ehebrecher eine solche öffentliche Buße nicht zu leisten hatte, deutet Augustin dadurch an, daß er, was Poschmann ignoriert, zur öffentlichen Buße des Theodosius wie mit Absicht erklärend bemerkt: maxime, quia peccatum eius celari non potuit. Der entscheidende Grund also, warum Theodosius seine Buße öffentlich verrichtete, war der öffentliche Charakter seiner Sünde. Unser sermo bestätigt somit indirekt unseren Hauptsatz, daß nur öffentlich bekannte Vergehen der öffentlichen Buße unterstellt zu werden pflegten, und daß geheime Vergehen in einem geheimen Verfahren diszipliniert wurden. — Wie zu sehen, fallen sämtliche von Poschmann aufgerufenen Stellen bei genauerer Würdigung ihres Zusammenhangs als „positive" Argumente für seine Aufstellung in sich zusammen. Sie beweisen entweder das Gegenteil oder sind mehrdeutig oder machen durch ihre besondere Tendenz ein Nichterwähnen der geheimen Kirchenbuße ohne weiteres verständlich.

8) Augustin ist kein Systematiker. Seine Aufzählungen und Einteilungen sind von augenblicklichen paränetischen

oder polemischen Interessen beherrscht, also nicht exklusiv gemeint. So erklärt er z. B. in serm. 58, 5, 6 scheinbar apodiktisch: remissio peccatorum una est, quae semel datur, alia, quae cotidie datur, ohne im geringsten auf eine dritte Buße bezug zu nehmen. Bald teilt er die Sünden in zwei Klassen ein (vgl. enchir. 81, 22; serm. 278, 6; serm. 9, 10, 14; en. in ps. 67, 8), bald in drei (de div. quaest. 83 c. 26; in Jo. Ev. tr. 49, 3), dann wieder in vier (in Jo. Ev. tr. 49, 12). Und selbst innerhalb dieser Klassen wechselt er nach Belieben mit dem Einteilungsgrund. Dieser Mangel an strenger Systematik verschuldete es, daß schon seine Zeitgenossen nicht wenige seiner Äußerungen mißdeuteten. Darum sah er sich als Dreiundsiebzigjähriger noch gedrängt, in den Retraktationen einen Großteil seiner Werke „mit der Strenge eines Richters durchzugehen und das Anstößige wie ein Zensor zu vermerken" (Vorwort). Er korrigiert hier aber nur das, was seiner polemischen Einstellung gegen die Philosophen oder Häretiker bedeutsam schien (vgl. Harnack, Die Retraktationen Augustins, SAW 1905, 1104 ff.), nicht aber alle die Ungenauigkeiten, die eine fortgeschrittene Theologie in seinen Schriften finden muß. Das gilt sogar von den Fragen, die er ex professo behandelt hat, geschweige denn von jenen, die er — wie die kirchliche Buße — nur nebenher berührt.

Augustins „Einteilungen" der Buße dürfen also a priori nur mit äußerster Vorsicht benutzt werden. Die oben beigebrachten Zeugnisse für das Bestehen einer geheimen Kirchenbuße ergänzen denn auch seine „Einteilungen" in Taufbuße und tägliche Buße oder in Taufbuße, tägliche Buße und Exkommunikationsbuße. In de fid. et op. 26, 48 gelangt diese erweiterte Klassifizierung zu eindeutigem Ausdruck.

Wenn sonstige Hinweise die geheime Buße nicht berücksichtigen, so erklärt sich dies zunächst aus seelsorgerlichen Absichten. Die öffentliche Kirchenbuße war und blieb für die Gläubigen das Normalinstitut für die Vergebung der crimina nach der Taufe. Ihre strenge Durchführung brachte ihnen die severitas disciplinae der Kirche zum Bewußtsein und schützte das öffentliche Gewis-

sen vor sittlichem Laxismus. Hätte Augustin die Blicke der Gläubigen allzuhäufig von diesem Institut weg auf das geheime Bußverfahren gelenkt, so würde er damit die Grundlagen der öffentlichen Buße angetastet und die öffentliche Moral gefährdet haben. Wenn und solange die öffentliche Buße als das Normalinstitut galt, konnte die geheime Buße für die Masse der Gläubigen nur als Milderung und Abschwächung der severitas disciplinae erscheinen, und *solange bestand Gefahr*, daß sie ihren Bußernst nicht förderte, sondern dämpfte. Augustin hatte in Hinsicht auf die geheime Buße eine analoge Situation vor sich, wie Hermas und Tertullian zu ihrer Zeit in Hinsicht auf die öffentliche Buße. Wie diesen letzten Ausläufern einer heroischen, enthusiastischen Zeit die öffentliche Buße *im Vergleich zur Taufe* nur als ein Ausnahmeinstitut galt, das mit Rücksicht auf die baldigst eintretende Endzeit nur aus besonderem gnädigen Entgegenkommen Gottes „einmal" noch gewährt wurde, so mußte zu Augustins Zeit die geheime Kirchenbuße *im Vergleich zur öffentlichen Buße* in analoger Weise als Ausnahme, als ein Institut besonderer gnädiger Nachsicht gegen die seelischen „Schwächen" einzelner erscheinen. Und wie damals Hermas (Mand. 4, 1; Sim. 9, 26) und Tertullian (de paen. 7) besorgten, schon der bloße Ausblick auf eine zweite Buße könnte in den Augen der Gläubigen die Einschätzung der Taufe beeinträchtigen und ein Anlaß zum Sündigen nach der Taufe sein, so hatte auch der Bischof von Hippo allen Grund, von dem Hinweis auf die Möglichkeit einer geheimen Buße eine Beeinträchtigung des öffentlichen Bußinstituts und des Bußernstes der Massen zu befürchten. Darum war es Augustin ein Anliegen, immer wieder warnend und drohend an die Notwendigkeit der Exkommunikationsbuße zu erinnern. Sie blieb auch für Hippo nach wie vor *das* Institut der Buße. Das geheime Verfahren sollte ja nicht regelmäßig, sondern nur von Fall zu Fall in Anwendung kommen, je nach der Größe und Art der Schuld und je nach der seelischen Eigenart des einzelnen Gläubigen. In den übrigen Sprengeln Afrikas bestand das geheime Verfahren wohl überhaupt nicht

oder wurde nur von einzelnen Schülern und Freunden Augustins nachgeahmt.

Ein weiterer Grund, weshalb der Bischof von Hippo auf das geheime Verfahren nur im Vorbeigehen hinzuweisen pflegte, war der, daß die geheime Kirchenbuße in den Augen des Heiligen keine neue Bußform neben der alten darstellte, sondern lediglich als eine aus seelsorgerlichen Erwägungen empfohlene Abkürzung, als eine unwesentliche Milderung einer und derselben nach wie vor in der Kirche zu Recht bestehenden Bußform erschien. Augustin sah in der geheimen Buße nichts schlechthin Neues oder gar etwas Gegensätzliches. Sie besaß ja das für sein Urteil Wesentliche: ein vom antistes diskret verfügtes oder freiwilliges Fernbleiben vom Altar und die Disziplinierung durch den Bischof. Was Neues an ihr war, war die aus Rücksicht auf die „Schwachheit" einzelner Gläubigen erfolgende Beseitigung der Publizität. Und in den Kämpfen mit den Donatisten hatte er immer wieder darauf den Finger gelegt, daß den öffentlichen, kirchlichen Strafurteilen durchaus nicht jene Heilsbedeutung zuzumessen sei, welche ihnen die Donatisten zusprachen. Er sah in der Unterlassung einer öffentlichen Disziplinierung vielmehr etwas durchaus Sekundäres. Wenn er deshalb von der paenitentia maior sprach, so schloß sich für sein Urteil die geheime Kirchenbuße davon so wenig aus als die ohne Exkommunikation erfolgende, abgekürzte Buße der Kranken und Sterbenden, die er, wie die Beichte des frommen Marzellin beweist, ohne weiteres eine paenitentia maior et insignior nannte, obschon ihr der Charakter der Öffentlichkeit gebrach.

Für Augustin selbst war also der Unterschied zwischen einem öffentlichen und geheimen Verfahren durchaus nicht so auffällig, wie er sich etwa für die dogmengeschichtliche Betrachtung darstellt, seitdem die geheime Kirchenbuße Augustins im Lauf einer jahrhundertelangen Entwicklung aus einem nur in schüchternen Ansätzen sich ans Licht wagenden Ausnahmeinstitut zu einem der paenitentia solemnis gleichgeordneten Sakrament der confessio privata erwachsen ist. Wer fordert, daß Augustins geheime

Kirchenbuße sich bereits in Hippo scharf und deutlich von der öffentlichen Buße hätte differenzieren müssen, und daß Augustin sich über die Besonderheit und Neuartigkeit seines Instituts mit klaren Worten hätte äußern sollen, der verkennt die Gesetze und Bedingungen des geschichtlichen Werdens und traut überdies Augustin Dinge zu, zu denen sich sein der kirchlichen Tradition treu ergebener Sinn niemals verstanden hätte.

III.

Die Einteilung der Sünden.

Die Frage, welche Sünden Augustin im einzelnen der öffentlichen, und welche er der geheimen Kirchenbuße zuwies, muß mit großer Vorsicht angefaßt werden, da uns ja Augustin keine systematische Abhandlung über die Buße, geschweige denn ein Pönitentialbuch, hinterlassen hat.

1. An drei Stellen äußert sich der Kirchenvater über die Einteilung der Sünden nach bußrechtlichen Gesichtspunkten. Im serm. 351, 4, 9 erklärt er, daß eine öffentliche Buße (in notitia multorum vel etiam totius plebis) dann zu verhängen ist, wenn es sich um ein derart großes „Ärgernis der anderen" handelt, daß eine öffentliche Disziplinierung nicht umgangen werden kann (si . . . in tanto scandalo aliorum est). Ärgerniserregende schwere Vergehen unterliegen also grundsätzlich der öffentlichen Buße. Aber nur grundsätzlich. Tatsächlich ist auch in diesem Fall auf das Wohl der Kirche Rücksicht zu nehmen (atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti), so zwar, daß eine öffentliche Maßregelung nur dann erfolgt, wenn der Kirchenfriede hievon nicht bedroht wird (salvo pacis vinculo, vgl. S. 32). Im allgemeinen dürfen demnach der geheimen Buße nur jene Sünder zugewiesen werden, deren Vergehen nicht in tanto aliorum scandalo est, das also nicht in die weitere Öffentlichkeit gedrungen ist. Augustin bezeichnet solche Vergehen als „geheim". Wie aus serm. 82 sich ergibt, meint er das nicht im engsten Sinn, als ob nur jene Sünde geheim sei, von der der Sünder allein weiß. Denn er sagt das in secreto peccare auch von den Ehebrechern aus, deren Vergehen den Ehefrauen bekannt ist (8, 11; vgl. serm. 278, 9: nemo te accusat extraneus).

So ergibt sich: der geheimen Buße dürfen grundsätzlich jene Sünder zugeführt werden, von deren Vergehen nur der engere Familienkreis weiß. Daß solche Sünder ausschließlich der geheimen Buße unterstünden oder daß sie gar einen Anspruch auf das geheime Verfahren hätten, ist hier nicht gesagt. Wie noch festzustellen sein wird, kommt es hiebei stets auf die besondere Lagerung des Falles an.

Einen weiteren Einblick in Augustins Grundsätze bezüglich der Verwaltung der Kirchenbuße verschafft de div. quaest. 83 c. 26. Wie unsere Untersuchung der Stelle darlegte (S. 37), kann der Bußleiter mit einiger Wahrscheinlichkeit (probabiliter) aus der Art der Sünde erschließen, wer zur paenitentia luctuosa et lamentabilis zu zwingen ist und wer nicht. Nur jenes Vergehen, das den Charakter einer malitia hat, muß durch Exkommunikation bestraft werden. Wann liegt nach Augustin ein peccatum malitiae vor? Den Begriff des malus hatte er im donatistischen Streit zu bestimmen. Für die donatistische Theologie ist jeder Sünder ein malus, der ein peccatum inexpiabile in Spiritum Sanctum begangen hat. Als unvergebbare Sünden gegen den Hl. Geist gelten: apostasia und ihre Spielart, die traditio, weiterhin persecutio und haeresis. Weil unvergebbar, heischen diese Sünden mit Notwendigkeit den dauernden Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft, ihre Duldung würde auch die übrigen Glieder beflecken (vgl. Adam S. 81ff.). Augustin wehrt sich gegen diese Auslegung des Begriffes malus. Sie ist einerseits zu eng, insofern dadurch nicht wenige Vergehen als parva et parvi aestimanda erscheinen müßten, die nach der Hl. Schrift crimina sind (vgl. c. ep. Parm. 3, 2, 9; c. lit. Pet. 2, 23, 54; de un. bapt. c. Pet. 14, 24). Und sie ist anderseits zu weit, insofern es keine Sünden gibt, die nicht Vergebung erhoffen dürften, solange der Sünder noch lebt (serm. 71, 13, 22; ep. 185, 11, 50). Nicht auf das Objekt der Sünde kommt es an, sondern vielmehr auf die Gesinnung, mit der sie vollzogen wird. Die wahre Bosheitssünde gegen den Hl. Geist ist nichts anderes nisi perseverantia in nequitia et in malignitate cum desperatione indulgentiae Dei

(ep. ad Gal. exp. 22). Sie kann sich also auf allen sittlichen Gebieten im gesamten Umkreis des Dekalogs äußern. Charakteristisch für derartige Sünder ist, daß sie ihre Vergehen hartnäckig verteidigen und kein Verlangen nach Besserung zeigen (qui defensiones peccatorum suorum pertinaciter exquirentes nulla paenitentia corrigi volunt, ep. ad Rom. exp. 9), daß sie auf keine kirchliche Einwirkung reagieren (serm. 17, 3, 3). Anschaulich beschreibt Augustin die Bosheitssünde in der Erklärung des Ps. 67. Darnach gibt es zwei Klassen von schweren Sündern. Die einen wollen gehen, können aber nicht und bitten deshalb Gott um Gnade, die andern aber verzichten auf alle Besserung und Gnadenhilfe und verteidigen ihre Fehler: aliud est enim desiderare, aliud oppugnare justitiam; aliud a malo liberari velle, aliud mala sua defendere potius quam fateri (en. in ps. 67, 8).

Da die Gnade Gottes dem Menschen solange verheißen ist, als er lebt, läßt sich auf dieser Welt niemals mit Sicherheit feststellen, daß unvergebbare Verstocktheit vorliege. Von der Notwendigkeit eines dauernden Ausschlusses aus der Kirche im Sinn der Donatisten kann also nicht die Rede sein.

Immerhin sind solche hartnäckigen Sünder als humores mali am Leib der Kirche zu beurteilen und deshalb „auszuspeien", um die Kirche gesund zu erhalten (in ep. Jo. tr. 3, 4. 5). Die malitia macht innerlich faulend: malitia tamen tua ab interiore tuo procedit, te prius inanem reddit. Tu putris es intus, unde iste vermis processit (en. in ps. 34 serm. 2, 11). Die hartnäckigen Sünder sind velut insanibilia membra und deshalb aus der Kirche auszuscheiden (ep. 157, 3, 22). Ihre Exkommunikation ist also solange Pflicht, als kein Bekehrungswille vorliegt.

Im Licht dieser Gedanken wird deutlich, was Augustin unter dem der Exkommunikation ohne weiteres verfallenden peccatum malitiae von de div. quaest. 83 versteht. Dadurch, daß er es, wie oben dargelegt wurde, von den bloßen Unwissenheits- und Schwachheitssünden ausdrücklich unterscheidet; besonders aber dadurch, daß er ihr Wesen in der Verkennung der bonitas Dei erblickt, d. i. in der Leugnung

oder Mißachtung des barmherzigen Vergebungswillens Gottes, kennzeichnet er das peccatum malitiae als eben jene Sünde der Bosheit, des trotzigen Widerstands gegen alle Gnade, die er im Kampf mit den Donatisten als die Sünde gegen den Hl. Geist herausstellte. Und darum kennt er auch für sie nur ein Los: die Strafe der Exkommunikation „hier" und die der ewigen Verdammnis dort, falls sich der Sünder nicht zur paenitentia luctuosa et lamentabilis verstehen will.

Zur Feststellung, welche Sünden der Exkommunikationsbuße unterstehen, dient somit Augustin neben dem äußeren Merkmal einer gewissen Publizität des Vergehens und des dadurch bedingten Ärgernisses das innere Merkmal der sittlichen Bosheit, des völligen Verwachsenseins mit der Sünde, des Mangels eines jeden guten Willens zur Besserung. Es steht bei dem Bußleiter, ein Vergehen nach dieser subjektiv psychologischen Seite zu würdigen. Insofern ist dem Ermessen des antistes ein gewisser Spielraum gelassen. Darum spricht Augustin von einem probabiliter judicare. Ein ins Einzelne gehendes Statut ließ sich darüber nicht formulieren. Es wird aber im folgenden nachzuweisen sein, daß Augustin für gewöhnlich das Moment der malitia in der Gewohnheitssünde gegeben sah.

Neben der Natur der Sünde selbst ist aber bei der Verwaltung der Bußzucht noch die Eigenart des Sünders zu beachten. Augustin verbreitet sich darüber ausführlich in ep. 95, 3. Es ist ihm das eigentliche Problem der Bußseelsorge, wie die Rücksicht auf die Besserung des einzelnen mit der Rücksicht auf das Wohl des Ganzen sich vereinbaren lasse. Aber grundsätzlich steht ihm fest, daß bei der Strafzumessung nicht bloß pro qualitate vel quantitate culparum, sondern auch pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset zu entscheiden sei. Unter Umständen ist darnach von einer Exkommunikation völlig Abstand zu nehmen, wenn vorauszusehen ist, daß sie mehr schaden als nützen würde. Nach serm. 82 gilt das zumal von jenen Fällen, deren Aufdeckung ein staatliches Einschreiten zur Folge hätte, und die dem Bischof nur auf vertraulichem Weg mitgeteilt werden. Aber es handelt sich

nicht bloß um diese Fälle. Die Forderung einer Rücksichtnahme auf die individuellen Bedürfnisse des Büßers begründet ja Augustin, wie wir sahen, gerade durch die Berufung auf jenes Wort Jesu bei Mt. 18, 15, in welchem seiner Auffassung nach für geheime Fälle ein geheimes Verfahren zur Pflicht gemacht wird. Die individuelle Bußleitung bewährt sich also zumeist in der diskreten Behandlung geheimer Vergehen schlechthin.

Zusammenfassend können wir an Grundsätzlichem hinsichtlich der Büßerbehandlung feststellen: Pflichtgemäß ist die öffentliche Buße für jene crimina, welche schweres Ärgernis erregt haben; weiterhin für all jene, die nach dem Urteil des antistes eine malitia, ein eigensinniges Verharren im Bösen verraten. Welche Sünden sonst noch zur öffentlichen Buße heranzuziehen sind, darüber entscheidet das Ermessen des Bußleiters unter besonderer Berücksichtigung der konkreten Lagerung des Falles, tieferhin der seelischen Eigenart des Büßers. Im allgemeinen heischt die individuelle Bußseelsorge in geheimen Fällen ein geheimes Verfahren.

2. Wie zu sehen, ist dem subjektiven Ermessen des Bischofs in der Bußseelsorge eine nicht geringe Bedeutung zugeeignet. Darum darf man von vornherein bei Augustin eine bußrechtliche Einteilung der Sünden nicht in dem Sinn behaupten, als ob diese Einteilung für die Praxis bindende Norm gewesen sei. Es ist vor allem nicht so, wie ich in meiner Schrift (S. 143) in allzu enger Anlehnung an serm. 82 festhalten zu sollen glaubte, als ob alle geheimen Vergehen auch geheim abgebüßt werden mußten. Es kam vielmehr stets auf die Besonderheit des Falles an und auf dessen Würdigung durch den Bischof. Immer blieb dabei für Augustins Praxis die öffentliche Buße die Regel und die geheime die Ausnahme.

Wenn darum im folgenden die Sünden im einzelnen bußrechtlich klassifiziert werden, so ist das nur in dem Sinn zu verstehen, daß im Licht der obigen grundsätzlichen Äußerungen Augustins jene Sündengruppen angemerkt wer-

den sollen, welche Augustins Praxis für gewönlich der öffentlichen bzw. der geheimen Kirchenbuße zugewiesen hat.

Als öffentliche, ärgerniserregende und darum der Exkommunikationsbuße unterstehende Sünden kommen in erster Linie die ihrer Natur nach öffentlichen Sünden gegen den Glauben in Betracht: idololatria, constellationes mathematicorum, remedia incantatorum, deceptiones haereticorum, conscissiones schismaticorum (vgl. serm. 56, 12). Weiterhin all jene crimina, die nach serm. 351 in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico judicio formell abgeurteilt und dadurch publik wurden. Neben diesen notorischen Vergehen gab es aber unter den Gläubigen von Hippo nicht wenige crimina, welche das Merkmal der malitia an sich trugen und darum gleichfalls der öffentlichen Bußzucht unterstellt werden mußten. Augustin fand dieses Merkmal der malitia besonders an den Gewohnheitssünden ausgeprägt. Die Gewohnheitssünde bezeichnet nach ihm den Abschluß des Entwicklungsprozesses, welchen eine Sünde von der bloßen delectatio über die consensio durchläuft (vgl. serm. 98, 6, 6; in Jo. Ev. tr. 49, 3). Der Gewohnheitssünder ist omni modo mortuus (en. in ps. 67, 8), maxime mortuus (serm. 67, 2). Die Gewohnheitssünde ist darum eine spezifische Sünde: est genus mortis immane. Aliud est enim peccare, aliud peccandi consuetudinem facere. Mit Rücksicht darauf spricht Augustin von tria genera peccatorum (serm. 98, 5).

Näherhin charakterisiert er die Gewohnheitssünder als assueti sceleribus, perditi moribus, die nicht wie die gewöhnlichen Sünder nach der bösen Tat wieder aufstehen, sondern im Bösen begraben bleiben. Insofern gleichen sie dem drei Tage lang im Grabe verwesenden Lazarus (in Jo. Ev. tr. 49, 3; serm. 67, 2). Die Macht der Gewohnheit nimmt ihnen den Blick für das Böse (vgl. auch serm. 17, 3), und sie werden defensores malorum factorum suorum; irascuntur, cum reprehenduntur, den Sodomiten gleich, bei denen die nequitia als justitia galt und nicht der Täter, sondern der lästige Mahner Tadel fand (serm. 98, 5). Die vis dura consuetudinis erzeugt eine quaedam desperatio (serm. 98, 6).

Die Zeichnung des Gewohnheitssünders deckt sich also Zug für Zug mit der des Verstockten, wie sie in en. in ps. 67, 8 entworfen ist (S. 74). Die hier auf den Verstockten bezogene Schriftstelle: a mortuo, velut qui non sit, perit confessio (Eccli. 17, 26) wird in serm. 67, 2 ausdrücklich auf den Gewohnheitssünder gedeutet. Und dem in der Psalmenerklärung verwendeten Schriftwort (Prov. 18, 3): peccator, cum venerit in profundum malorum, contemnit, entspricht in der Schilderung des Gewohnheitssünders das Zitat von Ps. 13, 1: dixit stultus in corde suo, non est Deus.[1]) Für Augustin ist der Verstockte und der Gewohnheitssünder ein und dasselbe. Mag diese Identifizierung auch für unser Urteil nicht angehen, so handelt es sich eben nicht um unsere, sondern um Augustins Meinung.

Neben der Verstocktheit charakterisiert die Gewohnheitssünde die mala fama. Poschmann entscheidet zwar: „auch Gewohnheitssünden konnten selbstverständlich geheim bleiben. Gerade bei Vergehen des Fleisches, die vor allem als Gewohnheitssünden in Betracht kamen, wird das oft zugetroffen haben" (S. 23). Aber ist es hier, wo es sich um die Bußlehre Augustins handelt, wirklich nötig, immer wieder darauf zu verweisen, daß es hier nicht darauf ankommt, was an sich sein „konnte", sondern was für Augustin Wirklichkeit war? Und Augustin betont wiederholt: qui autem peccare consuevit, sepultus est et bene de illo dicitur: foetet. Incipit enim habere pessimam famam tamquam odorem teterrimum. Tales sunt omnes assueti sceleribus, perditi moribus (in Jo. Ev. tr. 49, 3). Homo enim pessimae consuetudinis jam putet (serm. 128, 12, 14). In der Gemeinde von Hippo waren übrigens nicht bloß „Vergehen des Fleisches", sondern zumal die Trunkenheit ein eingesessenes Laster. Auf sie gerade nimmt er in seiner Warnung vor der Gewohnheitssünde bezug: abundat tale peccatum et contemnitur (serm. 17, 3).

---

[1]) Vgl. hiezu en. in ps. 142, 13: quid est „contemnit"? Jam nec ullam providentiam deputat; aut si deputat, ad eam se pertinere non putat. Proponit sibi peccati licentiam, sine spe veniae habenis iniquitatis effusis. Non dicit: revertar ad Deum.

In der Gewohnheitssünde treffen also nach Augustin jene beiden Merkmale zusammen, die seinen Grundsätzen gemäß ein crimen der Exkommunikationsbuße zuweisen.[1])

Und darum ist es nicht zufällig oder aus dem bloßen Bedürfnis der Allegorese verständlich, daß Augustin nicht bloß das eine oder anderemal, sondern in eherner Regelmäßigkeit jedesmal, so oft er die Gewohnheitssünde in ihrem Unterschied zur geheimen Tatsünde oder zur schweren Gedankensünde behandelt, mit der Gewohnheitssünde allein den Hinweis auf die besondere Funktion des solvere seitens der ministri, also auf die öffentliche Kirchenbuße verknüpft (vgl. serm. 98, 5. 6; 67, 2; 295, 3, 2; in Jo. Ev. tr. 49, 24; 22, 7). Wir haben hier einen konstanten Sprachgebrauch des Heiligen vor uns. Das erklärt sich nicht, wie Poschmann meint, „sehr einfach" daraus, „daß er bei der Auferweckung des Lazarus ... den Anknüpfungspunkt für die Betonung der kirchlichen Lösegewalt findet" (S. 25). Nicht ein rein äußerlicher literarischer, sondern der innere sachliche Grund ist für Augustin maßgebend, daß in der Gewohnheitssünde nicht nur das Merkmal der pessima fama, sondern auch das der malitia gegeben war. Gerade weil er in der Geschichte vom Lazarus sepultus et putens diese beiden Merkmale so glücklich symbolisiert sah, nahm er sie her, um an ihr das Wesen der Gewohnheitssünde und die besondere Art und Weise ihrer Heilung zu veranschaulichen. Nicht um das Spiel einer geistreichen Allegorese etwa in der Weise des Ambrosius ist es ihm zu tun, sondern um die Veranschaulichung seines führenden Gedankens, daß die Gewohnheitssünde eine spezifische Art von Sünde sei und darum auch einer besonderen Gnadenanstrengung und be-

[1]) Poschmann findet einen Widerspruch darin, daß ich S. 141 bemerke, Augustin habe für den Gewohnheitssünder ausnahmslos die Einleitung des öffentlichen Bußverfahrens gefordert, daß ich dagegen S. 143 die öffentliche Bußzucht auf die Gewohnheitssünden beschränke, „insofern sie bekannt sind". Für Augustin waren eben die Gewohnheitssünder „ausnahmslos" solche, welche zugleich pessima fama hatten. Bei einigem guten Willen hätte übrigens Poschmann beide Äußerungen im Zusammenhang meiner Ausführungen leicht zu vereinbaren vermocht.

sonderer kirchlichen Hilfen bedürfe.[1]) Das solvere wird denn auch von ihm nicht rein äußerlich mit der Lazarusgeschichte verbunden. Er begründet vielmehr seine Notwendigkeit rein sachlich aus der spezifischen Art der Gewohnheitssünde, nämlich aus der Tatsache, daß einzig und allein die Gewohnheitssünder — zum Unterschied von den übrigen Sündern — reviviscentes ambulare non possunt. Opus est ergo, ut qui revixit, solvatur et ire permittatur (serm. 98, 7). Die schwere Gedankensünde kann noch intra latebras conscientiae, also sogleich, geheilt werden (serm. 98, 5). Decrevisti in corde tuo, si te revocaveris ab actu tuo, sanatus eris, antequam perpetres (serm. 128, 12, 14). Ebenso vermag der einfache Tatsünder sofort wieder aufzustehen. Er ist ja noch nicht in die Sünde verstrickt wie der Gewohnheitssünder. Paeniteat facti, de proximo reviviscat (serm. 98, 7). Si perpetrasti, paeniteat te, de proximo redi (serm. 128, 12, 14). Ganz anders steht es mit dem Gewohnheitssünder: er ist nicht bloß tot, sondern auch in der Sünde begraben nec surgere nec respirare permittitur (serm. 98, 5). Gewiß wird auch bei ihm die Gnade Gottes sieghaft sein: sed, quid ait, videte genus resuscitationis! Die gewöhnliche Form der Heilung tut es hier nicht. Wie Christus den begrabenen und verwesenden Lazarus nur „mit einer gewissen Schwierigkeit" erwecken konnte, so ist auch hier multus clamor objurgationis nötig, bis die Gnade den sündigen Willen zu berühren und aufzuerwecken vermag (serm. 98, 6). Aber auch nach dieser suscitatio ist mit dem Vorsatz, das Leben zu ändern, die völlige Wiederherstellung noch nicht gegeben, denn — der Belebte kann „noch nicht gehen". Reviviscentes ambulare non possunt (serm. 98, 6). Nondum liber ambulabat, vinculis irretitus (serm. 67, 2, 3). Hierin liegt — neben der Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Gnadenanstrengung — das zweite Unterscheidende des genus resuscitationis bei der Gewohnheitssünde.

[1]) Für Augustin ist nicht die Allegorese die Hauptsache, sondern der Gedanke, den er mit Hilfe dieser Allegorese zu veranschaulichen vermag. Wo ihm deshalb andere Leitgedanken vorschweben, trägt er kein Bedenken, die Lazarusgeschichte auch anders auszulegen, und er erklärt ausdrücklich, daß sie verschiedener Auslegung fähig sei (in Joh. Ev. tr. 49, 12).

Sowohl der erweckte Gedankensünder als auch der erweckte einfache Tatsünder kann sofort nach der suscitatio „gehen", weil eben seine Sünde nur singulär war und noch keine Verstricktheit in die Sünde gebracht hatte. Die Gewohnheitssünder hingegen bleiben trotz ihres neuen Willens zur Besserung noch weiter zum Sündigen geneigt, sie vermögen nicht einfach im neu erkannten Guten tapfer weiterzuschreiten, und darum tut gerade bei ihnen noch eine weitere kirchliche Hilfe not, eine methodisch geleitete, lange und beschwerliche, d. i. öffentliche Buße. Mit dem Vermerk ambulare non possunt deutet Augustin auf die öffentliche Bußverpflichtung hin, an die der Gewohnheitssünder wegen der besonderen Verstricktheit seiner Seele in die Sünde auch nach der gottgewirkten suscitatio noch gebunden bleibt. Die Bußleistung selbst ist eine ligatura, die wie ein Verbandmittel auf die Wunde gelegt wird (über den Sprachgebrauch von ligatura, ligamenta vgl. Adam S. 46). Ihre definitive Entfernung durch die ministri schafft erst die Lösung von den vincula ipsius reatus. Die Folge ist, daß der Erweckte nunmehr auch wirklich „gehen" kann, d. h. seine völlige Wiederherstellung erlangt hat (solvatur et ire permittatur, serm. 98, 6).

Aus dem Zusammenhang ergibt sich: es liegt nach Augustin gerade im Wesen der Gewohnheitssünde, daß keine sofortige gänzliche Wiederherstellung wie bei den übrigen Sünden möglich ist, sondern daß der Sünder aus psychologischen Gründen noch eine lange und beschwerliche Buße zu leisten hat, daß er noch in einem Zustand der Gebundenheit weiterleben muß, aus dem ihn erst der formelle, vom göttlichen suscitare sich äußerlich abhebende Akt der kirchlichen Lossprechung befreit. Es kann also keine Rede davon sein, daß Augustins stereotype Verknüpfung des kirchlichen solvere mit der Gewohnheitssünde sich „sehr einfach" rein literarisch äußerlich erklärt. Es steht vielmehr so, daß Augustin gerade aus der Besonderheit der Gewohnheitssünde sowohl die Notwendigkeit einer zeitweiligen ligatura wie des kirchlichen solvere zu begründen unternimmt.

Um den Zusammenhang der Gewohnheitssünde mit dem

kirchlichen Akt des solvere zu lockern, sucht Poschmann wahrscheinlich zu machen, daß es Augustin in seiner Auslegung der Lazarusgeschichte durchaus nicht um die Betonung der kirchlichen Anstrengungen bei der Bekehrung des Gewohnheitssünders zu tun gewesen sei. „Die Schwierigkeit der Erweckung bezieht sich nicht sowohl auf die Tätigkeit der Kirche, die deswegen bei der Gewohnheitssünde ein besonderes Bußverfahren anwenden müßte, als vielmehr auf die magna gratia vocando . . ., weil der Sünder in dem Laster so verhärtet ist, muß der Heiland so laut rufen" (S. 25). Poschmanns „nicht sowohl" widerspricht den klaren Texten. Gewiß ist für die Besonderheit der Gewohnheitssünde eine besondere Gnade notwendig, und Augustin setzt sich zum Ziel, wie zumal serm. 128, 12, 14 erweist, auch am Gewohnheitssünder das Triumphieren der Gnade Christi über allen bösen Willen aufzuzeigen. Aber nach Augustin entsprechen der besonderen Gnade Christi besondere kirchliche Hilfen und Bußmittel. Und zu diesen besonderen Bußhilfen gehören in diesem Fall nicht bloß der multus clamor objurgationis „vor der Buße", wie Poschmann deutet, der ja auch, wenn auch in geringerem Ausmaß, einem einfachen Tatsünder gegenüber am Platze wäre, sondern auch die nach geschehener Auferweckung für den Zustand des „Nichtgehenkönnens" noch fortbestehende ligatura und deren solutio durch den minister.

Augustin will also der Schwere der Gewohnheitssünde gegenüber nicht bloß die Notwendigkeit besonderer göttlicher Gnadenanstrengungen, sondern auch ebensowohl die Notwendigkeit einer das göttliche Gnadenwirken äußerlich vorbereitenden und begleitenden besonderen kirchlichen Disziplinierung hervorheben, und er begründet die Anwendung des besonderen kirchlichen Apparats innerlich und sachlich aus der besonderen Natur der Gewohnheitssünde selbst.

Darum ist es bloß die halbe Wahrheit, daß wir es in Augustins Vergleich der tria genera peccatorum mit den drei evangelischen Totenerweckungen „nur mit einer psychologischen Betrachtung der Sünde zu tun haben" (Posch-

mann S. 26). Der beherrschende Grundgedanke ist vielmehr für Augustin der, daß der psychologisch begründeten Steigerung der Sünde auch eine Steigerung der Gnadenhilfen und damit der kirchlichen Mittel parallel gehe, daß den tria genera peccatorum ein dreifaches genus resuscitationis entspreche. Während die schwere Gedankensünde auf bloße Anhörung des Wortes Gottes hin noch in der verborgenen Welt des Gewissens Heilung findet, wird der einfache Tatsünder, dessen Sünde aus dem Bereich der geheimen Gedanken in die äußere Welt tritt, commonitus et commotus verbo veritatis zum Wort Christi erweckt und als Lebendiger der Kirche „zurückgegeben" (in Jo. Ev. tr. 49, 3). Seine Auferweckung erfolgt nicht mehr wie beim Gedankensünder rein innerlich, sondern ist von einem äußeren Akt begleitet: non surrexit mortuus intus, surgat elatus (serm. 98, 7). Ungleich größer aber sind die Gnadenanstrengungen beim Gewohnheitssünder: multo clamore objurgationis vollzieht sich seine Bekehrung, und die trotz dieser Bekehrung ihm noch anhaftenden, am wirklichen „Gehen" hindernden vincula reatus müssen eigens erst durch die kirchliche solutio entfernt werden. Zusammenfassend zieht Augustin selbst diese Parallele zwischen der sich steigernden Sünde und den sich steigernden Gnadenmitteln in serm. 98, 7: sive adhuc peccatum in corde conceptum est et non processit in factum, corrigatur cogitatio, surgat mortuus intra domum conscientiae. Sive jam quod cogitavit, admisit, nec sic desperetur: non surrexit mortuus intus, surgat elatus. Paeniteat facti, de proximo reviviscat ... sed forte jam illi loquor, qui jam duro sui moris lapide premitur, qui jam quatriduanus putet. Nec ipse desperet: profundus mortuus est, sed altus est Christus. Novit clamando terrena onera rumpere, novit intrinsecus per se ipsum vivificare, solvendum discipulis tradere. Es ist für Poschmanns Beweisführung bezeichnend, daß er (S. 27 Anm. 1) von dieser Stelle nur jene Sätze anführt, welche seine Auslegung zu stützen scheinen. Gerade die charakteristischen, von mir durch den Druck hervorgehobenen Sätze, welche auf Grund der psychologisch

verschieden zu wertenden Sünden ausdrücklich — und zwar ohne unmittelbare Bezugnahme auf die Lazarusgeschichte — auch eine Verschiedenheit des Begnadigungsweges bezeugen, werden von ihm übergangen. Und doch gipfelt in dieser Verschiedenartigkeit der Begnadigungsweisen Augustins Lehrstück von der sieghaften Kraft der Gnade Christi über die tria genera peccatorum.

Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich: Augustin hat das solvere der ministri — und damit den Hinweis auf die öffentliche Buße — nicht deshalb stereotyp mit der Gewohnheitssünde verbunden, weil die Lazarusgeschichte, an der er die Macht der Gewohnheitssünde veranschaulichend zeigt, zufällig auch von einem solvere der ministri spricht; die Verknüpfung der Gewohnheitssünde mit der kirchlichen Schlüsselgewalt geschah vielmehr mit vollem Bedacht, insofern für ihn die Gewohnheitssünde neben den notorischen Sünden gegen den Glauben und neben den richterlich abgeurteilten Vergehen der hauptsächlichste Gegenstand der öffentlichen Buße war und ihrem ganzen Wesen nach eine längere Disziplinierung heischte.

Bestätigt Augustins Ausdeutung der Lazarusgeschichte unsere von anderer Seite her bereits gewonnene Feststellung, daß die Gewohnheitssünde der öffentlichen Buße zu unterstellen ist, so bezeugt sie anderseits als seine eigentliche Meinung, daß jene Sünden, welche keine dauernde Gebundenheit an das Böse verraten, also die einfachen schweren Gedankensünden und die einfachen schweren Tatsünden, nicht notwendig öffentlich zu disziplinieren sind. Ihr Charakteristisches besteht ja gerade darin, daß sie nach ihrer psychologischen Genesis kein inneres Verstricktsein an das Böse bedingen, und darum eine alsbaldige völlige Wiederherstellung auf die bloße commonitio hin ermöglichen. Die augenblickliche Heilung der schweren Gedankensünden beschreibt Augustin an der Erweckung der toten Tochter des Jairus: sie ist intus in domo gestorben und wurde auch intus wieder erweckt. Ebenso werden auch jene, welche eine schwere Sünde intus in corde habent, in facto nondum habent,

auf das Anhören des Gotteswortes hin sofort intra latebras conscientiae auferweckt (serm. 98, 5. 7; 128, 12. 14; in Jo. Ev. tr. 49, 3). Auch sonst bezeugt Augustin, daß schwere Gedankensünden durch das tägliche Vaterunsergebet Heilung finden können (de Trin. 12, 12, 18; serm. 155, 9; vgl. de civ. D. 19, 1; en. in ps. 122, 12; serm. 56, 8, 12).

Verschieden von der Heilung der schweren Gedankensünde ist die schwere Tatsünde. Augustin beschreibt sie an der Erweckung des toten Jünglings von Naim. Dieser wurde erst außerhalb des Hauses (elatus) erweckt. So werden auch jene Sünder, welche post consensum eunt in factum, bei denen also die Sünde appareat in publico, zwar ebenfalls auf das Wort Gottes hin augenblicklich lebendig gemacht (si forte commonitus et commotus verbo veritatis ad Christi vocem resurgit, serm. 98, 5), allein diese Erweckung ist von einem äußeren Akt begleitet, nämlich vom Akt der redditio an die Kirche: vivus redditur (serm. 98, 5; vgl. serm. 128, 12, 14); si peccasti, paeniteat te et resuscitat te Dominus et reddet ecclesiae matri tuae (in Jo. Ev. tr. 49, 3).

Zum Unterschied von der schweren Gedankensünde, deren Heilung im inneren „Gewissen" allein sich vollzieht, also ohne einen äußeren kirchlichen Akt, setzt die in publico erscheinende Tatsünde, insofern ihre Heilung ein „Zurückgeben an die Kirche" zur Folge hat, nicht bloß ein inneres, sondern auch ein äußeres Getrenntsein von der Kirche voraus. Zum Unterschied von der Gewohnheitssünde aber, welche wegen des Verwachsenseins der Seele mit dem Bösen auch im Fall der Bekehrung noch einen längeren Zustand der Gebundenheit mit sich bringt und darum eine längerwährende, methodische Disziplinierung durch die Kirche nötig macht, kann die Zurückgabe des einfachen Tatsünders an die Kirche sofort nach seiner Bekehrung erfolgen. Es genügt der ernstliche Wille, sich nicht weiter in die Sünde mehr einzulassen (non eat in profundum sepulturae, non accipiat desuper consuetudinis molem, serm. 98, 7). Sobald er auf Grund der Predigt des Gottesworts in sich geht und die vindicta der bischöflichen correptio demütig entgegennimmt, darf ihn der Bischof ohne weiteres von

der Pflicht, der Eucharistie fernzubleiben, entheben und der Altarsgemeinschaft zurückgeben.

Soll Augustins stereotyper Kommentar zu den biblischen Totenerweckungen und sein immer wiederkehrender Hinweis auf die besondere Natur der Gewohnheitssünde und auf die davon bedingte Besonderheit ihres genus resuscitationis nicht leere Spielerei sein und zur falschen Auslegung geradezu nötigen, so kann seine Meinung nur die sein, daß einfache Tatsünder in der Regel nicht dem gewöhnlichen, sondern einem abgekürzten kirchlichen Bußverfahren unterstellt werden. Die vereinzelte Tatsünde würdigt er denn auch sonst auffallend mild, so mild, daß er sie mit den crebriora, d. h. mit den täglichen Sünden in eine Linie zusammenstellt und von der der öffentlichen Buße zugehörigen facinorum immanitas et gurges flagitiorum unterscheidet. So in de civ. D. 1, 9, 1: excepto enim, quod unusquisque, quamlibet laudabiliter vivens, cedit in quibusdam carnali concupiscentiae, etsi non ad facinorum immanitatem et gurgitem flagitiorum atque impietatis abominationem, ad aliqua tamen peccata vel rara vel tanto crebriora, quanto minora, hoc ergo excepto etc. Weil vereinzelt und deshalb einer augenblicklichen Heilung fähig, brauchte gegen sie nicht der große Apparat des öffentlichen Bußwesens in Anwendung zu kommen.

Von hier aus fällt neues Licht auf den augustinischen Begriff der „geheimen" Sünde. Er ist im weitesten Sinn zu nehmen, d. h. jede Sünde ist in den Augen des Heiligen grundsätzlich als „geheim" anzusehen, die sich als ein peccatum rarum darstellt, und die nicht durch öffentlichen Richterspruch oder durch die Natur des Vergehens einer weiteren Öffentlichkeit kundgemacht wurde. Im Unterschied zur Gewohnheitssünde durfte sie auf dem Wege eines abgekürzten kirchlichen Bußverfahrens diszipliniert werden.

Poschmann wendet diesem Ergebnis gegenüber triumphierend ein, daß die vincula ipsius reatus nach Augustin doch nur bei den schweren Gedankensünden durch die innere Buße getilgt würden, für die schweren Tatsünden dagegen bestehen blieben und deshalb der Schlüsselgewalt

der Kirche unterbreitet werden müßten. So sei meine Beweisführung „ganz unverständlich" (S. 25).

Sie ist aber nur für den unverständlich, der nicht darauf verzichten will, die eigene theologische Begriffswelt Augustin aufzudrängen. Man muß sich mit der Tatsache abfinden, daß der Kirchenlehrer von Hippo über Wesen und Wirkung der priesterlichen Lösegewalt noch nicht die klaren Erkenntnisse eines Duns Skotus hatte. Zwischen Augustin und Skotus liegen bekanntlich jene großen, jahrhundertelangen, die ganze Frühscholastik wie einen bedeutenden Teil der Hochscholastik ausfüllenden Bußkontroversen, die sich schließlich zu einer Auseinandersetzung zwischen Kontritionisten und Attritionisten zuspitzten, und die letzten Endes die rechte Einordnung des priesterlichen absolvo in den Zusammenhang der übrigen Bußstücke, zumal der Bußreue, zum Gegenstand hatten. Erst Thomas von Aquin, abschließend erst Skotus haben theologischerseits das letzte Wort über die sündenvergebende Kraft der priesterlichen Absolution gesprochen.

Augustin selbst gebraucht in Hinsicht auf die kirchliche Sündenvergebung das solvere in einem zweifachen Sinn. Das einemal besagt es ein unmittelbares Lösen vom Reat der Schuld, das anderemal ein mittelbares. Gegenüber dem pneumatischen Amtsbegriff der Donatisten, wonach Gott die Sündenvergebung an das meritum des Priesters knüpft (vgl. c. ep. Parm. 2, 10, 21), bezeichnet Augustin den Hl. Geist als den prinzipalen Träger der Sündenvergebung, denn: Spiritus dimittit, non vos (serm. 99, 9). Insofern der Hl. Geist in seinen Heiligen wohnt, darf man sogar sagen: per eos sc. sanctos dimittit peccata, quia viva templa sunt (l. c). Idem quippe Spiritus Sanctus ea (sc. peccata) dimittit, qui datus est omnibus sanctis sibi caritate cohaerentibus (de bapt. c. Don. 6, 4, 6). Das Sakrament der Gnade kann Gott auch durch Unwürdige spenden, die Gnade selber aber non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel per se ipsum facit, vel per illius columbae membra, quibus ait: si cui dimiseritis, dimittuntur; si cui tenueritis, tenebuntur (de bapt. c. Don. 5, 21, 29; vgl. 3, 18, 24). Von der geistbelebten Kirche der Heiligen, dieser

columba unica (vgl. in Jo. Ev. tr. 6, 12), gilt: columba ligat, columba solvit. Aedificium supra petram ligat et solvit (serm. 295, 3, 2). Nec iste solus (sc. Petrus), sed universa ecclesia ligat solvitque peccata (in Jo. Ev. tr. 124, 7).

Anderseits vollzieht sich die Wirksamkeit des Hl. Geistes und seiner Heiligen durch das kirchliche ministerium (vgl. serm. 71, 23, 27). Aber der kirchliche minister vermag an sich, d. i. als physische Person, nur forinsecus, extrinsecus, sacramento solo die actio corporalis zu setzen (s. Adam S. 41). Durch die ganze Sakramentenlehre Augustins zieht sich dieser scharfe, aus seiner neuplatonisch bestimmten Mentalität wie aus seiner polemischen Einstellung gegen die donatistische Überspannung des Priesterbegriffs fließende Dualismus zwischen Geist und Stoff, Innerem und Äußerem, Göttlichem und Menschlichem, zwischen dem visibile sacramentum und der invisibilis gratia, zwischen der actio corporalis und dem fructus spiritalis (s. auch Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin 1908, 124 f.). Von ihm aus ist das solvere des minister gegenüber dem solvere des Spiritus Sanctus zu würdigen.

So oft Augustin von dem ligare und solvere der ministri spricht, hat er nicht die innere Schuld, sondern die äußere kirchliche Bußverpflichtung im Auge. Sein Sprachgebrauch geht hier parallel mit dem oben nachgewiesenen (S. 7), wonach sich das solvere und ligare gegenüber dem sündigenden Bruder unmittelbar nur auf sichtbare, irdische Wirkungen, d. i. auf das Vergeben der Beleidigungen oder auf die Bitte um Verzeihung bezieht. Sobald es sich um eine kirchliche Funktion handelt, versteht Augustin in analogem Sinn unter dem ligare nichts anderes als die Auflage der Kirchenbuße. Die die öffentliche Buße begründende Exkommunikation ist jene spiritalis poena, welche nach Mt. 16, 19 die Seelen „bindet" (ep. 250, 1). Das praecidere ab altari ist mit dem ligare gleichbedeutend (vgl. serm, 56, 8, 12). Die öffentlichen Büßer sind darum die ligati (vgl. serm. 295, 3, 2). Insofern ist der erweckte, aber gebundene Lazarus das Sinnbild der homines in confessione peccati agentes paenitentiam (serm. 352, 3, 8). Der Sünder, der

sich seiner Wunde nicht schämt, darf noch viel weniger de ligatura eius erubescere (serm. 351, 4, 9). Besagt das ligare die Auflage der öffentlichen Kirchenbuße bezw. ihre einleitende Funktion, die Verhängung der Exkommunikation, so kann sich das solvere der ministri unmittelbar nur auf die Lösung von den Banden der Kirchenstrafe bezw. Kirchenbuße beziehen. Bloß mittelbar, insofern mit der Ableistung der Kirchenbuße in terra als der satisfactio congrua die Lösung des Reats der Sünden in coelo verbunden ist, schließt die Lösung von den Fesseln der Buße auch die Lösung von den Fesseln der Sünde ein. In diesem Sinn meint es Augustin, wenn er erklärt: cum reconciliatur ab ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus (in Jo. Ev. tr. 50, 12).

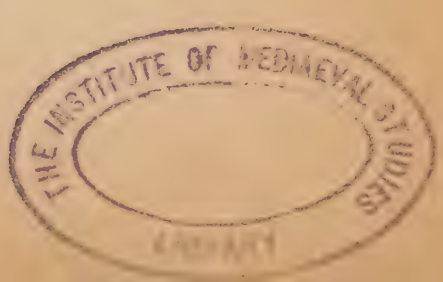
Daraus ergibt sich: da, wo eine Sünde nicht der Kirchenbuße unterstellt wird, darf auch von einem solvere der ministri im Sinne Augustins nicht gesprochen werden. Weil die hiefür in Betracht kommende Sünde voraussetzungsgemäß nur eine vereinzelte ist, also eine solche, die nach Augustin — und seine Auffasung darf hier allein entscheidend sein — keine Verstricktheit in das Böse und kein „Nochnichtgehenkönnen" bedingt, sondern ein sofortiges Weiterschreiten im Guten ermöglicht, fällt bei ihr die Vergebung der Schuld mit der suscitatio zusammen. Insofern das Wunder der Auferweckung strepitu correptionis forinsecus insonante erfolgt (vgl. de corr. et gr. 6, 9), ist es kirchlicherseits die geheime Disziplinierung durch den Bischof, welche als das Vergebung bringende Sakrament in demselben Sinn zu betrachten ist, in dem Augustin die öffentliche Kirchenbuße als das sacramentum reconciliationis für bußpflichtige Sünder anspricht. Dadurch, daß sich der Sünder nicht mit einer Herzensbuße allein begnügte, sondern sich der Strafe der geheimen correptio durch den Bischof bereitwillig unterzog, unterwarf er seine Sünden den kirchlichen Schlüsseln und ermöglichte so deren Vergebung. Es lag in der Gedankenrichtung Augustins, die auf dem Weg des geheimen Verfahrens erfolgende Sündenvergebung durch den antistes als reconciliatio anzusehen, insofern hiedurch wieder der Zutritt

zur Eucharistie frei wurde. Einige Äußerungen des Heiligen lassen sich in diesem Sinn deuten (Adam S. 137). Doch liegen keine klaren Zeugnisse hiefür vor. Wie die Bußlehre Augustins nach ihrer inneren Systematik noch unfertig war, so mußte umsomehr die theologische Verarbeitung des geheimen Bußverfahrens erhebliche Mängel zeigen, weil ja die geheime Buße selbst noch in ihren ersten Anfängen lag.

Zur Beachtung!

Von den
ausgewählten Schriften
DES HEILIGEN AUGUSTINUS
sind bisher 9 Bände
in der Bibliothek der Kirchenväter
im
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet
Komm.-Ges.
Verlagsabteilung Kempten
erschien

Ausführliche Prospekte kostenfrei



Im gleichen Verlag erschien:

Heft 1
der Münchener Studien zur historischen Theologie
D. theol. *Dr. Georg Pfeilschifter*

DIE ST. BLASIANISCHE GERMANIA SACRA

Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts
Preis circa 25 Mark

Die früheren Reihen der Münchener Studien erschienen unter dem Titel
Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München
Herausgegeben von Geh. Hofrat Professor *Dr. A. Knöpfler*

I. Reihe:

1. Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum rec. et adnot. histor. et exeget. illustr., introd. et indicem add. *A. Knöpfler.* 1899. 8°. XVII u. 114 Seiten ed. altera M. 2.80.
2. *Weis,* Dr. J. E., Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche. 1899. 8°. XVII u. 179 Seiten M. 6.—.
3. *Weis,* Dr. J. E., Julian von Speyer († 1285). Forschungen zur Franziskus- und Antoniuskritik; zur Geschichte der Reimofficien und des Chorals. 1900. 8°. VIII u. 155 Seiten M. 7.20.
4. *Pfeilschifter,* Dr. G., Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregor d. Gr. Ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung. 1900. 8°. XII u. 122 Seiten M. 6.—.
5. Rabani Mauri de institutione clericorum libri III. Textum recensuit, adnotationibus criticis et exegeticis illustravit, introductionem atque indicem addidit Dr. *A. Knöpfler.* 1900. 8°. XXXII u. 300 Seiten mit 2 Abbildungen M. 10.—.
6. *Weis,* Dr. J. E., Die Choräle Julians von Speier zu den Reimofficien des Franziskus- und Antoniusfestes. Mit einer Einleitung nach Hss. herausgegeben. Mit einer Tafel. 1901. 8°. VI, 34 u. XXXVIII Seiten. M. 5.60.
7. Basilii archiepiscopi Achridae dialogi adhuc nondum editi. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas von Josef *Schmidt.* 1901. 8°. VIII u. 54 Seiten M. 3.20.
8. *Bigelmair,* Dr. A., Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte. 8°. 1902. 340 Seiten M. 16.—.
9. *Schnitzer,* Dr. Jos., Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. I. Bartolomeo Redditi und Tomaso Ginori. 1902. 8°. 108 Seiten M. 5.60.
10. *Schermann,* Dr. Theodor, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spiritu sancto. 1902. 8°. VIII u. 105 Seiten M. 6.—.
11. *Holzapfel,* P. Heribert O.F.M., Die Anfänge der Montes pietatis (1462—1515). 1903. 8°. VIII u. 140 Seiten M. 7.20.
12. *Holzapfel,* P. Heribert O.F.M., St. Dominikus und der Rosenkranz. 1903. 8°. 48 Seiten M. 1.20

II. Reihe:

1. *Gillmann,* Dr. Franz, Das Institut der Chorbischöfe im Orient. Historisch-kanonistische Studie. 1903. 8°. IV u. 136 Seiten. M. 5.—.
2. *Schermann,* Dr. Th., Eine Elf-Apostelmoral oder die X-Recension der „beiden Wege". Nach einem handschriftlichen Material herausgegeben. 1902. 8°. VIII u. 90 Seiten M. 4.—.
3. *Schnitzer,* Dr. Jos., Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. II. Savonarola und die Feuerprobe. 1904. 8°. VIII u. 175 Seiten M. 7.60.
4. *Eisenhofer,* Dr. Ludwig, Das bischöfliche Rationale. Seine Entstehung und Entwicklung. Mit 9 Abbildungen. 1904. 8°. 49 Seiten M. 3.60.
5. *Schnitzer,* Dr. Jos., Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. III. Bartolomeo Cerretani. 1904. 8°. LX. u. 110 Seiten M. 7.60.
6. *Koeniger,* Dr. Alb., Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit. (1000—1025). Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild. 1905. 8°. XII u. 240 Seiten M. 9.60.
7. *Holzhey,* Dr. C., Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. 1905. 8°. VIII u. 116 Seiten M. 5.20.
8. *Albers,* Bruno, O.S.B., Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordens. geschichte des X.-XII. Jahrhunderts. 1905. 8°. XII u. 132 Seiten mi-1 Tafel. M. 6.40t
9. *Fendt,* Leonh., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. 1906. 8°. VIII u. 145 Seiten M. 7.—
10. *Koeniger,* Dr. Alb., Die Beicht nach Caesarius von Heisterbach. 1906. 8°. X u. 107 Seiten M. 5.60.
11. *Wieland,* Dr. Franz, Mensa und Confessio. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. 1906. 8°. XVI u. 167 Seiten. Vergriffen.
12. *Guggenberger,* K., Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland 1378—1382. Mit Anhang: Die Frage der 2. und 3. Legation des Kardinals in den Jahren 1394 und 1398. 8°. 1907. VIII u. 138 Seiten M. 6.—.

III. Reihe:

1. Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung seines 60. Lebensjahres gewidmet von A. Bigelmair, S. Euringer, J. Greving, K. Holzhey, J. Hürbin, R. Jud, A. Kempfler, A. Königer, G. Pfeilschifter, Th. Schermann, J. Schnitzer, A. Seider, J. Sickenberger, F. X. Thalhofer. H. Vogels, M. Weiß, F. Wieland. 1907. 8°. VIII u. 348 Seiten M. 10.—.
2. *Koeniger,* Dr. Alb., Die Sendgerichte in Deutschland. I. Band. 1907. 8°. XVI u. 203 Seiten M. 8.80.
3. *Dreves,* Dr. theol. Guido Maria, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus. 1908. 8°. VI u. 136 Seiten M. 6.—.
4. *Wieland,* Dr. Franz, Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck. Eine Antwort. 1908. 8°. IV, 113 u. 8 Seiten M. 2.—.

5. *Schmoll,* P. Polykarp O.F.M., Die Bußlehre der Frühscholastik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. 1909. 8°. XVI u. 163 Seiten M. 7.60.
6. *Wieland,* Dr. Franz, Der vorirenäische Opferbegriff. 1909. 8°. XXVIII u. 234 Seiten M. 6.—.
7. *Gromer,* Dr. Georg. Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. 1909. 8°. VIII u. 95 Seiten M. 4.80.
8. *Stiefenhofer,* Dr. D., Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert. 1909. 8°. VIII u. 141 Seiten M. 6.40.
9. *Koeniger,* Dr. Alb., Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte. 1910. 8°. 50 Seiten M. 2.—.
10. *Brunner,* Dr. Johannes N., Der hl. Hieronymus und die Mädchenerziehung auf Grund seiner Briefe an Laeta und Gaudentius. Eine patristisch-pädagogische Studie. 1910. 8°. VIII u. 48 Seiten M. 2.40.
11. *Schmidt,* P. Ulrich, O.F.M., P. Stephan Fridolin, ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters. 1910. 8°. XII u. 166 Seiten M. 7.60.
12. *Koeniger,* Dr. Alb., Drei „elende" Heilige. Eine kritische Studie. 1911. 8°. 40 Seiten M. 1.80.

IV. Reihe:

1. *Schmidt,* Dr. P. Ulrich, O.F.M., Mittelalterliche deutsche Predigten des Franziskaners P. Stephan Fridolin. 1. H. Predigten über die Prim. 1911. 8°. VIII u. 163 Seiten M. 7.20.
2. *Dörfler,* Dr. P., Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. 1913. 8°. XIV u. 210 Seiten mit 5 Abbildungen M. 9.60.
3. *Fischer,* Ludwig, Die kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistorischer Hinsicht. 1914. 8°. XII u. 278 Seiten M. 12.40.
4. *Stöckerl,* P. Dr. Dagobert, O.F.M., Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden. 1914. 8°. XIV u. 284 Seiten M. 12.40.
5. *Adam,* Dr. Karl, Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus. 1917. 8°. 64 Seiten M. 3.20.
6. *van den Borne,* P. Fidentius O.F.M., Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt. 1917. 8°. 106 Seiten M. 6.40.
7. *Koeniger,* Dr. Alb. M., Die Militärseelsorge in der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis. 1918. 8°. 78 Seiten M. 6.40.
8. *Bauer,* Frz. Xav., Priester der Diözese Regensburg, Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. 1919. 8°. 148 Seiten M. 11.—
9. *Franses,* P. Dr. Desiderius, O.F.M., Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischof von Karthago (gest. um 455). 1920. 8°. 90 Seiten M. 16.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Im gleichen Verlag erschien:

PHILOSOPHISCHE HANDBIBLIOTHEK

herausgegeben

von den Universitätsprofessoren

Clemens Bäumker-München / Ludwig Baur-Tübingen / Max Ettlinger-Münster

Die Bände unserer Sammlung gewähren, von einem einheitlichen, auf der Höhe der Forschung liegenden Standpunkte aus und in klarer, allgemeinverständlicher Sprache einen Überblick über das Gesamtgebiet der Philosophie.

Bisher erschienen folgende Bände:

* * *

I.

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

von Professor Josef Anton Endres.

8° 195 Seiten. Geheftet Mk. 13.—, gebunden Mk. 20.—.

Die auf dem Gebiet philosophischen Schrifttums selten dastehende restlose Klarheit und Einprägsamkeit der Begriffe, die Uebersichtlichkeit der Darstellung des ganzen weitverzweigten Stoffgebietes wird wirksam verstärkt durch die Schärfe der geschichtlichen Ableitung aller Begriffsbildungen und Problemstellungen. So ersetzt die Einleitung von Endres dem Studierenden und jedem, der zur privaten Einführung in die Anfangsgründe der Philosophie nach dem Buche greift, eines der umfangreichen Begriffslexika der Philosophie.

II.

GESCHICHTS-PHILOSOPHIE

von Professor Franz Sawicki.

8°. 306 Seiten. Geheftet Mk. 18.—, gebunden Mk. 25.—.

Eine Reihe der interessantesten Probleme, die die Gegenwart besonders beschäftigen. treten auf; die Fragen nach dem Verhältnis von Persönlichkeit und Milieu, Individuum und Masse, Mensch und Natur usw. Das Kapitel über den Sinn der Geschichte untersucht mit besonderer Schärfe und Klarheit die beliebten und oft mißbrauchten Begriffe wie Fortschritt, Arbeit, Kultur.

III/IV.

PHILOSOPHIE DER NATUR

von Professor Dr. J. Schwertschlager.

1. Teil:

8° 317 Seiten. Geheftet Mk. 24.—, gebunden Mk. 32.—.

2. Teil:

8° 276 Seiten. Geheftet Mk. 22.—, gebunden Mk. 30.—.

Eine Philosophie der Natur, die das ungeheure Gebiet der naturwissenschaftlichen Forschungen, unter sorgfältigster Berücksichtigung der unbestrittenen Ergebnisse und gewissenhafter Anführung der noch umstrittenen Erklärungen, mit dem bewährten, in jahrtausendlangem Denken erhärteten Begriffssystem überbaut.

V.

EXPERIMENTELLE PSYCHOLOGIE

von

Dr. Johannes Lindworsky S. J., Dozent an der Universität Köln.

8°. 320 Seiten. Geheftet Mk. 25.—, gebunden Mk. 33.—.

Lindworskys Darlegungen sind durchaus auf der modernsten experimentellen Forschung aufgebaut. Alle wesentlichen Probleme des in der Gegenwart so sehr entwickelten Gebietes der Psychologie werden dem Leser verständlich, klar, übersichtlich und sehr einprägsam vorgeführt.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Ausführliche Prospekte kostenfrei

TU
ADESTO

irchenbusse nach dem
n.
21880

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA

21880 ·